moralin këtu përfshihet tërë sfera e së drejtës, e ekonomisë dhe e politikës. Te Fojerbahu ndodh krejt e kundërta. Nga pikëpamja e formës, ai është realist, ai merr si pikënisje njerinë, por për botën, në të cilën jeton ky njeri, ai as që bën fjalë, dhe prandaj njeriu i tij mbetet gjithmonë po ai njeri abstrakt që gjejmë në filozofinë e fesë. Ky njeri nuk ka dalë nga barku i nënës, por, ashtu si flutura që del prej fshikzës, ka dalë nga perëndia e feve monoteiste. Prandaj ai nuk rron në botën reale, të zhvilluar dhe të përcaktuar historikisht. Megjithëse ai është në marrëdhënie me njerëz të tjerë, çdonjëri prej tyre është po aq abstrakt sa edhe ai vetë. Në filozofinë e fesë ne kishim të bënim sidoqoftë me burrin dhe me gruan, kurse në etikën zhduket edhe ky dallim i fundit. Ç'është e vërteta, te Fojerbahu gjejmë ngandonjëherë mendime të tilla:

> «Ndër pallate mendojnë ndryshe nga ç'mendojnë ndër kasolle». — «Në qoftë se për shkak të urisë dhe të varfërisë në trupin tënd nuk ka lëndë ushqyese, atëherë as në kokën tënde as në ndjenjat e tua dhe as në zemrën tënde nuk ka ushqim për moralin». — «Politika duhet të bëhet feja jonë» etj.

Por Fojerbahu nuk di fare t'i përdorë këto mendime, ato mbeten fraza të thata, madje edhe vetë Shtarkeja detyrohet të pranojë se politika ishte për Fojerbahun një fushë e paarritshme, ndërsa

> «shkenca e shoqërisë, sociologjia, — *terra incognita*»*.

Po aq i cekët na duket Fojerbahu në krahasim me Hegelin edhe kur flet për kundërtinë midis së mirës dhe së keqes.

* — tokë e panjohur. *Red.*



> «Disa mendojnë, — vëren Hegeli, — se shprehin një mendim shumë të thellë kur thonë: njeriu nga natyra është i mirë, por ata harrojnë se është një mendim shumë më i thellë të thuash: njeriu nga natyra është i keq».

Për Hegelin e keqja është forma në të cilën shfaqet forca lëvizëse e zhvillimit historik. Por kjo ka një kuptim të dyfishtë. Nga njëra anë, çdo hap i ri përpara është medoemos fyerje e një gjëje të shenjtë, revoltë kundër rendit të vjetër që po vdes, por që është shenjtëruar nga zakoni. Nga ana tjetër, qëkurse ka lindur antagonizmi midis klasave, leva të zhvillimit historik janë bërë pasionet e këqija të njerëzve: lakmia dhe etja për pushtet. Një provë të vazhdueshme në këtë drejtim na e jep, për shembull, historia e feudalizmit dhe e borgjezisë. Por Fojerbahut as që i shkon ndër mend të studiojë rolin historik të së keqes morale. Përgjithësisht lëmi i historisë është për të një lëmë ku ai s'e ndien veten mirë dhe të qetë. Madje edhe mendimi i tij:

> «Kur njeriu doli për të parën herë nga gjiri i natyrës, ai nuk ishte veçse një qenie thjesht natyrore, dhe jo njeri. Njeriu është produkti i njeriut, i kulturës, i historisë», — madje edhe ky mendim mbetet krejt shterpë te ai.

Pas të gjitha këtyre që thamë del e qartë se përsa i përket moralit Fojerbahu mund të na thotë shumë pak gjëra. Dëshira për lumtëri ka lindur bashkë me njeriun, prandaj ajo duhet të jetë baza e çdo morali. Por dëshira për lumtëri pëson një korrigjim të dyfishtë. Së pari, nga ana e pasojave të natyrshme të veprimeve tona: pas dehjes vjen neveria, pas një teprimi, që është bërë i zakonshëm — sëmundja. Së dyti, nga ana e pasojave të tyre shoqërore: në qoftë se ne nuk e respektojmë po këtë dëshirë për lumtëri që kanë edhe të tjerët, këta të fundit do të na kundërshtojnë dhe do ta pengojnë dëshirën tonë për lumtëri. Së këtejmi del se,

po të duam ta kënaqim këtë dëshirën tonë për lumtëri, duhet të dimë t'i vlersojmë drejt pasojat e veprimeve tona dhe, veç asaj, ta respektojmë po këtë dëshirë si njëlloj të ligjshme edhe te të tjerët. Vetëkufizim i arsyeshëm përsa i përket vetes sonë dhe dashuri — përsëri dashuri! — në marrëdhëniet me të tjerët — këto janë, pra, rregullat themelore të moralit të Fojerbahut, nga të cilat rrjedhin të gjitha të tjerat. Dhe as arsyetimet më të stërholluara të Fojerbahut as lëvdatat më të mëdha të Shtarkes nuk e mbulojnë dot varfërinë dhe zbrazësinë e këtyre dy-tri mendimeve.

Njeriu kur kujdeset për veten e vet, vetëm shumë rrallë, dhe pa kurrfarë dobie për veten dhe për të tjerët, arrin ta kënaqë dëshirën e vet për lumtëri. Ai duhet të ketë kontakt me botën e jashtme, të ketë mjete për t'i kënaqur nevojat e veta: ushqim, një individ të seksit tjetër, libra, dëfrime, diskutime, veprimtari, sende konsumi dhe përpunimi. Njëra nga të dyja: ose morali i Fojerbahut pranon qysh më parë se çdo njeri i ka patjetër këto mjete dhe sende, ose u jep vetëm këshilla të mira, por të pazbatueshme, dhe atëherë ai nuk vlen asnjë grosh për ata që nuk i kanë këto mjete. Dhe vetë Fojerbahu e thotë haptazi këtë:

> «Ndër pallate mendojnë ndryshe nga ç'mendojnë ndër kasolle». «Në qoftë se për shkak të urisë dhe të varfërisë në trupin tënd nuk ka lëndë ushqyese, atëherë as në kokën tënde as në ndjenjat e tua dhe as në zemrën tënde nuk ka ushqim për moralin».

A qëndron më mirë puna me të drejtën e barabartë që kanë të gjithë njerëzit për të qenë të lumtur? Fojerbahu e shtron këtë kërkesë në mënyrë absolute, si të detyrueshme për të gjitha kohët dhe për çdo rrethanë. Por, qysh kur është pranuar ajo nga të gjithë? A është folur ndonjëherë në kohët e vjetra ndër skllevërit dhe pronarët e tyre ose në mesjetë ndër bujkrobërit dhe baronët për të drejtën e barabartë që kanë të gjithë



njerëzit për të qenë të lumtur? A nuk është bërë fli pa mëshirë dhe «në emër të ligjit» dëshira për lumtëri e klasave të shtypura për hir të po së njëjtës dëshirë të klasave sunduese? — Po, është bërë, por kjo ishte imorale; kurse sot kjo e drejtë e barabartë është njohur. — Është njohur me fjalë qëkurse borgjezia në luftë kundër feudalizmit dhe për hir të zhvillimit të prodhimit kapitalist u shtrëngua të zhdukte të gjitha privilegjet e rendeve, domethënë të gjitha privilegjet personale dhe të vendoste barazinë juridike të të drejtave të individit më parë në lëmin e së drejtës private e pastaj, dalngadalë, edhe në lëmin e së drejtës shtetërore. Por të drejtat ideale shumë pak i vlejnë dëshirës për lumtëri. Kjo ka më tepër nevojë për mjete materiale; dhe prodhimi kapitalist kujdeset pikërisht që shumica e madhe e njerëzve me të drejta të barabarta të kenë vetëm gjërat më të domosdoshme që u nevojiten për të bërë një jetë fare të varfër. Pra, kapitalizmi nuk tregon më shumë respekt për të drejtën e barabartë që ka shumica e njerëzve për të qenë e lumtur nga ç'tregonte për të rendi skllavopronar ose bujkrobëror. Mos qëndron më mirë puna me mjetet shpirtërore që sigurojnë lumtërinë, me mjetet për të marrë arsim? A nuk është vetë «mësuesi i Sadovës»[109] një figurë mitike?

Po ka edhe më. Sipas teorisë së moralit të Fojerbahut, del se bursa është tempulli i moralit më të lartë, mjafton vetëm që aty të spekulohet me mend. Në qoftë se dëshira ime për lumtëri më shpie në bursë dhe unë do të di t'i peshoj aty aq mirë pasojat e veprimeve të mia, saqë këto veprime të më sjellin vetëm kënaqësi dhe asnjë dëm, domethënë në qoftë se unë do të fitoj gjithmonë, atëherë porosia e Fojerbahut është përmbushur. Dhe kur veproi kështu, unë nuk ia pengoj aspak të njëjtën dëshirë për lumtëri një tjetri, sepse edhe ai ka ardhur në bursë me vetëdashje njëlloj si unë, dhe, duke përfunduar një transaksion spekulativ me mua, edhe ai ndjek dëshirën e vet për lumtëri, ashtu sikurse

unë ndjek timen. Në qoftë se pastaj ai i humbet paratë e veta, me këtë provohet se veprimet e tij kanë qenë të pamoralshme, meqenëse pasojat e tyre ai i kishte llogaritur keq dhe, duke i dhënë dënimin e merituar, unë mund madje të marr pozën krenare të një Radamanti[110] modern. Në bursë mbretëron edhe dashuria kur ajo nuk është vetëm një frazë sentimentale; sepse secili kënaq dëshirën e vet për lumtëri me ndihmën e një tjetri, dhe pikërisht këtë duhet të japë dashuria, këtu qëndron realizimi praktik i saj. Pra, në qoftë se unë i parashikoj drejt pasojat e operacioneve të mia, domethënë në qoftë se spekuloj me sukses, atëherë unë përmbush të gjitha kërkesat më të rrepta të moralit të Fojerbahut, e për më tepër bëhem edhe i pasur. Me fjalë të tjera, cilatdo qofshin dëshirat dhe qëllimet e Fojerbahut, morali i tij është prerë sipas shtatit të shoqërisë kapitaliste të sotme.

Po dashuria! — Po, dashuria është te Fojerbahu kudo dhe kurdoherë çudibërëse, që duhet të na ndihmojë për të kapërcyer të gjitha vështirësitë e jetës praktike, — dhe kjo në një shoqëri të ndarë në klasa me interesa diametralisht të kundërta! Kështu, nga filozofia e tij zhduken edhe mbeturinat e fundit të karakterit të saj revolucionar dhe s'mbetet veçse avazi i vjetër: duajeni njëri-tjetrin, përqafohuni që të gjithë pa dallim seksi dhe titulli, — një dehje pajtimi të përgjithshëm!

Shkurt, me teorinë e moralit të Fojerbahut ngjau e njëjta gjë që ka ngjarë me të gjitha teoritë paraardhëse të saj. Ajo është prerë për të gjitha kohët, për të gjithë popujt, për të gjitha rrethanat dhe pikërisht për këtë arsye nuk mund të zbatohet kurrë dhe në asnjë vend. Ajo është po aq e pafuqishme kundrejt botës reale, sa edhe imperativi kategorik i Kantit. Në të vërtetë çdo klasë dhe madje çdo profesion kanë moralin e tyre, të cilin ata e shkelin sa herë që mund ta bëjnë këtë pa u dënuar. Kurse dashuria, e cila duhej të bashkonte



çdo gjë, shfaqet në luftërat, në grindjet, në gjyqet, në mosmarrëveshjet familjare, në ndarjet dhe në shfrytëzimin maksimal të disave prej të tjerëve.

Po si ndodhi që për vetë Fojerbahun mbeti krejt pa fryt ajo shtytje e fuqishme që ai i dha zhvillimit mendor? Vetëm e vetëm sepse Fojerbahu nuk e gjeti rrugën që shpie nga mbretëria e abstraksioneve, që ai vetë e urrente për vdekje, në botën e gjallë, reale. Ai kapet me të gjitha forcat pas natyrës dhe pas njeriut. Por edhe natyra edhe njeriu mbeten për të vetëm fjalë. Ai nuk është në gjendje të na thotë asgjë konkrete as për natyrën reale as për njerinë real. Por që të kalohej nga njeriu abstrakt i Fojerbahut te njerëzit realë, të gjallë duhej që këta njerëz të studioheshin në veprimet e tyre historike. Kurse Fojerbahu nuk donte ta bënte këtë, dhe prandaj viti 1848*, të cilin ai nuk e kuptoi, shënoi për të vetëm shkëputjen përfundimtare nga bota reale, tërheqjen e tij në vetmi të plotë. Fajin e kanë përsëri dhe kryesisht po ato marrëdhënie shoqërore të Gjermanisë, që e shpunë në një përfundim kaq të vajtueshëm.

Por hapi që nuk bëri Fojerbahu, prapëseprapë duhej bërë. Kulti i njeriut abstrakt, që përbënte thelbin e fesë së re të Fojerbahut, duhej zëvendësuar me shkencën e njerëzve realë dhe të zhvillimit të tyre historik. Këtë zhvillim të mëtejshëm të pikëpamjes së Fojerbahut, që shkonte përtej caqeve të filozofisë së tij, e kishte filluar Marksi më 1845 në librin «Familja e shenjtë».

* Është fjala për revolucionin demokratik borgjez të vjetëve 1848-1849 në Gjermani. *Red. Përkth.*

## IV

Shtrausi, Baueri, Shtirneri, Fojerbahu qenë pinjojtë e filozofisë hegeliane, sa kohë që nuk e braktisën truallin e filozofisë. Pas veprave të veta «Jeta e Jezuit» dhe «Dogmatika» Shtrausi u mor vetëm me letërsinë filozofike dhe historike fetare *à la* Renan. Baueri bëri diçka me rëndësi vetëm në lëmin e historisë së lindjes së krishterimit. Shtirneri mbeti një kuriozitet i thjeshtë edhe pasi Bakunini e pat ngatërruar me Prudonin dhe e pat quajtur këtë përzierje «anarkizëm». Vetëm Fojerbahu qe një filozof i shquar. Por ai jo vetëm që nuk diti të dilte përtej caqeve të filozofisë, e cila e mbante veten për njëfarë shkence të shkencave, që qëndron mbi gjithë shkencat e veçanta dhe i bashkon në një të vetme, — kjo filozofi mbeti për të si një gjë e shenjtë e paprekshme, — por edhe si filozof ai ngeci në gjysmë të rrugës, poshtë qe materialist, lart idealist. Ai nuk e mundi Hegelin me armën e kritikës, por e flaku mënjanë si diçka të papërshtatshme për t'u përdorur; ndërkaq ai vetë nuk qe në gjendje të vinte përballë pasurisë enciklopedike të sistemit hegelian asgjë pozitive, përveç një feje plot dashuri dhe një morali të thatë e të pafuqishëm.

Por me shthurjen e shkollës hegeliane u formua edhe një rrymë tjetër, e vetmja që me të vërtetë ka dhënë fryte. Kjo rrymë është e lidhur kryesisht me emrin e Marksit*.

* Po i lejoj vetes të jap këtu një shpjegim personal. Kohët e fundit është folur më se një herë për pjesëmarrjen time në përpunimin e kësaj teorie. Prandaj e shoh veten të detyruar të them këtu disa fjalë, që e sqarojnë një herë e mirë këtë çështje. Nuk mund të mohoj se para dhe gjatë bashkëpunimit tim dyzetvjeçar me Marksin unë pata marrë pjesë në mënyrë pak a shumë të pavarur si në themelimin, ashtu dhe veçanërisht në përpunimin e teorisë, për të cilën bëhet fjalë. Por pjesa më e madhe e mendimeve drejtuese themelore, sidomos në lëmin ekonomik dhe në atë historik, dhe, edhe më tepër, formulimi i përpiktë dhe përfundimtar i tyre i përkasin Marksit. Atë që kam bërë unë Marksi mund ta bënte fare mirë edhe pa mua, me përjashtim, ndoshta, të nja dy-tri fushave speciale. Kurse atë që ka bërë Marksi unë nuk do të kisha mundur ta bëja kurrë. Marksi qëndronte më lart, ai shikonte më larg, kishte një vështrim më të gjerë dhe më të shpejtë se ne të gjithë. Marksi ishte një gjeni, kurse ne, në rastin më të mirë, ishim talente. Pa të teoria jonë sot nuk do të ishte ajo që është. Prandaj ajo mban me plot të drejtë emrin e tij.



Edhe këtu shkëputja nga filozofia e Hegelit u bë duke u kthyer në pikëpamjen materialiste. Kjo do të thotë se njerëzit e kësaj rryme vendosën ta kuptonin botën reale — natyrën dhe historinë — ashtu siç i paraqitet gjithsecilit që e shikon atë pa u ndikuar nga trillimet idealiste; ata vendosën të bënin fli pa kurrfarë keqardhjeje çdo trillim idealist që nuk përputhet me faktet e marra në lidhjen e tyre të mirëfilltë e jo në ndonjë lidhje fantastike. Dhe në të vërtetë materializëm nuk do të thotë asgjë tjetër. E vetmja gjë që e dallonte rrymën e re ishte se këtu për të parën herë botëkuptimi materialist merrej me të vërtetë seriozisht dhe zbatohej në mënyrë konsekuente — të paktën në vijat e tij të përgjithshme — në të gjitha fushat e dijes që merreshin në shqyrtim.

Hegeli nuk u flak krejt mënjanë. Përkundrazi, si pikënisje u mor ana revolucionare e filozofisë së tij, që u përmend më lart, metoda dialektike. Por kjo metodë ishte e papërdorshme në formën që i kishte dhënë Hegeli. Te Hegeli dialektika është vetëzhvillimi i nocionit. Nocioni absolut jo vetëm që ekziston — nuk dihet se ku — prej amshimit, por edhe është vetë shpirti i vërtetë, i gjallë i tërë botës ekzistuese. Ai zhvillohet në

drejtim të vetvetes, duke kaluar nëpër të gjitha shkallët paraprake, që janë analizuar me hollësi në «Logjikën» dhe që janë të gjitha në të. Pastaj ai e «jetërson» veten, duke u bërë natyrë, ku ai, duke mos qenë i vetëdijshëm, duke marrë trajtën e domosdoshmërisë së natyrshme, kryen një zhvillim të ri dhe, së fundi, te njeriu arrin përsëri te vetëdija. Kurse në histori kjo vetëdije del përsëri nga gjendja primitive, derisa, më në fund, nocioni absolut të kthehet përsëri plotësisht te vetvetja në filozofinë e Hegelit. Zhvillimi dialektik, që shfaqet në natyrë dhe në histori, domethënë lidhja shkakësore e zhvillimit progresiv, që nëpërmjet të gjitha zigzageve dhe nëpërmjet të gjitha hapave të përkohshëm regresivë çan rrugën nga më e ulëta te më e larta, — ky zhvillim është te Hegeli vetëm gjurma e vetëlëvizjes së nocionit, që kryhet në mënyrë të amshueshme nuk dihet se ku, por, sidoqoftë, në mënyrë krejt të pavarur nga çdo tru njerëzor që mendon. Ky shtrembërim ideologjik duhej zhdukur. Duke u kthyer në pikëpamjen materialiste, ne pamë përsëri në nocionet e njerëzve pasqyrimet e sendeve reale, në vend që të shihnim në sendet reale pasqyrimet e këtyre apo atyre shkallëve të nocionit absolut. Kështu dialektika përmblidhej në shkencën e ligjeve të përgjithshme të lëvizjes si të botës së jashtme, ashtu dhe të mendimit njerëzor: dy kategori ligjesh, që në thelb janë identike, por që në shprehjen e tyre ndryshojnë vetëm në atë masë, në të cilën koka e njeriut mund t'i zbatojë ato me vetëdije, kurse në natyrë, — e deri më sot për pjesën më të madhe edhe në historinë njerëzore — ato e çajnë rrugën e vet në mënyrë të pavetëdijshme, në trajtën e domosdoshmërisë së jashtme, përmes një vargu të pafund rastësish aparente. Në këtë mënyrë, vetë dialektika e nocioneve kthehej vetëm në një pasqyrim të vetëdijshëm të lëvizjes dialektike të botës reale. Njëkohësisht dialektika e Hegelit u kthye për së mbari, ose, për ta thënë më mirë, u vu më këmbë, meqë më



parë qëndronte kokëposhtë. Dhe është për të vënë në dukje se këtë dialektikë materialiste, e cila tashmë prej shumë vjetësh është vegla jonë më e mirë e punës dhe arma jonë më e mprehtë, nuk e zbuluam vetëm ne; punëtori gjerman Josif Dicgeni e zbuloi përsëri atë, pavarësisht nga ne dhe madje pavarësisht nga vetë Hegeli*.

Me këtë u rivendos ana revolucionare e filozofisë së Hegelit dhe njëkohësisht ajo u çlirua nga lëvozhgat idealiste, që e kishin penguar Hegelin ta zbatonte në mënyrë konsekuente. Ideja e madhe themelore se bota nuk përbëhet prej *sendesh* të gatshme e të përsosura, por është një tërësi *procesesh*, në të cilën sendet, që duken të pandryshueshme, ashtu sikurse edhe fotografitë e tyre të bëra nga koka, nocionet, gjenden në një ndryshim të pareshtur, herë lindin, herë zhduken, dhe zhvillimi progresiv, me gjithë rastësinë aparente dhe në kundërshtim me zbaticat e përkohshme, në fund të fundit ia hap vetes rrugën, — kjo ide e madhe themelore ka hyrë qysh në kohën e Hegelit aq thellë në ndërgjegjen e përgjithshme, saqë zor se mund të gjendet ndonjë njeri që ta kundërshtojë atë në trajtën e saj të përgjithshme. Po tjetër është ta pranosh atë me fjalë dhe tjetër është ta zbatosh në çdo rast të veçantë dhe në çdo fushë konkrete të kërkimit. Po në qoftë se gjatë kërkimit ne nisemi gjithmonë nga kjo pikëpamje, atëherë kërkesa e zgjidhjeve përfundimtare dhe e të vërtetave të amshuara humb një herë e përgjithmonë çdo kuptim; ne nuk harrojmë kurrë se të gjitha njohuritë e fituara prej nesh janë medoemos të kufizuara dhe të kushtëzuara nga rrethanat, në të cilat ne i fitojmë. Njëkohësisht ne nuk mund të na bëjnë më përshtypje të tilla kundërti që ishin të pakapërcyeshme për metafizikën e vjetër, por ende shumë të përhapur, siç janë

* Shih «Thelbi i punës mendore të njeriut, parashtruar nga një përfaqësues i punës fizike». Hamburg, botim i Majsnerit.

kundërtitë midis së vërtetës dhe gabimit, së mirës dhe së keqes, identitetit dhe dallimit, domosdoshmërisë dhe rastësisë. Ne e dimë se këto kundërti kanë vetëm një vlerë relative: ajo që njihet sot si e vërtetë ka anën e vet të gabuar, që sot qëndron e fshehur, por që me kalimin e kohës do të dalë në shesh; dhe po kështu, ajo që sot njihet si e gabuar ka anën e vet të vërtetë, në saje të së cilës më parë ajo është quajtur e vërtetë; ajo që afirmohet si e domosdoshme përbëhet prej rastësish të thjeshta, kurse ajo që quhet e rastit është forma, pas së cilës fshihet domosdoshmëria, etj.

Metoda e vjetër e kërkimit dhe e të menduarit, që Hegeli e quan «metafizike» dhe që merrej kryesisht me studimin e *sendeve,* duke i konsideruar si të përfunduara dhe të pandryshueshme, dhe mbeturinat e së cilës vazhdojnë të qëndrojnë edhe sot ende të ngulitura fort në kokat e njerëzve, ka pasur në kohën e vet një justifikim të madh historik. Duheshin studiuar më parë sendet, para se të mund të fillohej studimi i proceseve. Duhet të dish më parë se ç'është një send i dhënë, që të mund të studiosh pastaj ndryshimet që ai pëson. Pikërisht kështu qëndronte puna në shkencat e natyrës. Metafizika e vjetër, e cila i quante sendet të kryera, u rrit nga ajo shkencë e natyrës, e cila i studionte sendet e natyrës inorganike dhe organike si diçka të kryer. Po kur ky studim i sendeve të veçanta shkoi aq larg, saqë të mund të bëhej një hap vendimtar përpara, domethënë të kalohej në studimin sistematik të ndryshimeve që pësojnë këto sende në vetë natyrën, atëherë edhe në lëmin e filozofisë për metafizikën e vjetër erdhi ora e vdekjes. Dhe me të vërtetë, në qoftë se deri në fund të shekullit të kaluar shkencat e natyrës kanë qenë kryesisht një shkencë *mbledhëse,* shkencë e sendeve të kryera, në shekullin tonë ato janë bërë në thelb një shkencë *rregulluese,* shkencë e proceseve, e prejardhjes dhe e zhvillimit të këtyre sendeve dhe e lidhjes që i bashkon këto procese të natyrës në një të tërë të



madhe. Fiziologjia, e cila studion proceset në organizmin bimor dhe shtazor; embriologjia, e cila studion zhvillimin e një organizmi të veçantë që nga gjendja embrionale deri te pjekuria; gjeologjia, e cila studion formimin gradual të kores së tokës, — të gjitha këto shkenca janë pjella të shekullit tonë.

Njohja e lidhjes reciproke të proceseve, që kryhen në natyrë, ka shkuar përpara me hapa viganë sidomos në saje të tri zbulimeve të mëdha:

Së pari, në saje të zbulimit të qelizës si njësi, nga shumimi dhe diferencimi i së cilës zhvillohet i gjithë trupi i bimës dhe i shtazës. Ky zbulim jo vetëm që na bindi se zhvillimi dhe rritja e të gjithë organizmave më të lartë kryhen sipas një ligji të përgjithshëm të vetëm, por, duke provuar se qelizat janë të afta për ndryshime, ai na tregoi edhe rrugën që shpie në ndryshimet e llojeve të organizmave, ndryshime, në saje të të cilave organizmat mund të kryejnë një proces zhvillimi, që është diçka më tepër se një zhvillim vetëm individual.

Së dyti, në saje të zbulimit të shndërrimit të energjisë, që tregoi se të gjitha të ashtuquajturat forca, që veprojnë para së gjithash në natyrën inorganike, — forca mekanike dhe plotësuesja e saj, e ashtuquajtura energji potenciale, nxehtësia, rrezatimi (drita, përkatësisht nxehtësia rrezatuese), elektriciteti, magnetizmi, energjia kimike, — janë forma të ndryshme të shfaqjes së lëvizjes universale, që kalojnë njëra në tjetrën në raporte sasie të caktuara, në mënyrë që kur zhduket një sasi e caktuar e njërës, vendin e saj e zë një sasi e caktuar e një tjetre, dhe tërë lëvizja në natyrë përmblidhet në këtë proces të pandërprerë shndërrimi nga një formë në një tjetër.

Më në fund, së treti, në saje të argumentimit koherent që paraqiti për herë të parë Darvini, sipas të cilit të gjithë organizmat që na rrethojnë sot, duke përfshirë edhe njerëzit, kanë lindur si rezultat i një procesi të gjatë zhvillimi nga një numër i vogël embrio-

nesh, në fillim njëqelizore, dhe që nga ana e vet u formuan prej një protoplazme, ose albumine, të lindur në mënyrë kimike.

Në saje të këtyre tri zbulimeve të mëdha dhe të sukseseve të tjera tepër të mëdha të shkencave të natyrës, sot ne mund të gjejmë në vija të përgjithshme jo vetëm lidhjen që ekziston midis proceseve të natyrës në fushat e saj të ndryshme, por gjithashtu edhe lidhjen që ekziston midis këtyre fushave të veçanta. Kështu, duke u nisur nga faktet që na kanë dhënë vetë shkencat empirike të natyrës mund të nxjerrim një tablo mjaft sistematike e të përgjithshme të natyrës si një e tërë e vetme. Më parë ishte detyrë e së ashtuquajturës filozofi e natyrës që të jepte një tablo të tillë të përgjithshme të natyrës. Ajo mund ta bënte këtë vetëm duke zëvendësuar lidhjet reale të fenomeneve, ende të panjohura për të, me lidhje ideale, fantastike, duke i plotësuar faktet që mungonin me gjëra të trilluara dhe duke i mbushur boshllëqet reale vetëm me fantazi. Me këtë rast ajo ka dhënë shumë mendime gjeniale dhe ka parandjerë shumë zbulime të mëvonshme, por njëkohësisht ka thënë edhe mjaft absurditete. Në atë kohë as që mund të ishte ndryshe. Sot, kur na mjafton t'i shikojmë rezultatet e studimit të natyrës në mënyrë dialektike, domethënë nga pikëpamja e lidhjes së tyre të mirëfilltë, për të përpiluar një «sistem të natyrës», të kënaqshëm për kohën tonë, dhe kur vetëdija e karakterit dialektik të kësaj lidhjeje ka filluar të hyjë edhe në kokat metafizike të natyralistëve kundër dëshirës së tyre, — sot filozofisë së natyrës i ka ardhur fundi. Çdo orvatje për ta ringjallur jo vetëm që do të ishte e kotë, por *do të shënonte një hap prapa.*

Por ajo çka zbatohet në natyrë, të cilën ne e kuptojmë sot si një proces historik zhvillimi, mund të zbatohet edhe në të gjitha degët e historisë së shoqërisë, si dhe në të gjitha shkencat që merren me gjëra njerëzore (dhe hyjnore). Ashtu si filozofia e natyrës, edhe



filozofia e historisë, e së drejtës, e fesë etj., në vend të lidhjes reale, që duhet ta gjejmë në ngjarjet, vinin një lidhje të trilluar nga filozofët; historinë, — edhe në tërësinë e saj edhe në pjesët e saj të veçanta, — ato e shikonin si një realizim gradual të ideve, dhe kuptohet, kurdoherë vetëm të ideve të preferuara të çdo filozofi. Kështu dilte se historia punonte në mënyrë të pavetëdijshme, por punonte medoemos për realizimin e një qëllimi ideal të caktuar qysh më parë; te Hegeli, për shembull, një qëllim i tillë ishte realizimi i idesë së tij absolute, dhe prirja e pareshtur drejt kësaj ideje absolute përbënte, sipas mendimit të tij, lidhjen e brendshme të ngjarjeve historike. Në vend të lidhjes reale, ende të panjohur, vihej kështu një providencë misterioze e re, e pavetëdijshme, ose që bëhej dalngadalë e vetëdijshme. Pra, edhe këtu, po ashtu si në lëmin e natyrës, duheshin zhdukur këto lidhje të trilluara, artificiale, duke zbuluar lidhjet reale. Dhe kjo detyrë, në fund të fundit, përmblidhej në zbulimin e ligjeve të përgjithshme të lëvizjes, që çajnë rrugën në historinë e shoqërisë njerëzore si ligje sunduese.

Por historia e zhvillimit të shoqërisë në një pikë ndryshon shumë nga historia e zhvillimit të natyrës. Në natyrë (po të lëmë mënjanë kundërveprimin që njeriu ushtron mbi të) veprojnë njëra mbi tjetrën vetëm forca të verbra, të pavetëdijshme dhe në veprimin e tyre reciprok shfaqen pikërisht ligjet e përgjithshme. Këtu nuk ka kurrkund një qëllim të vetëdijshëm, të dëshiruar: as në rastësitë e panumërta aparente, që mund të shihen në sipërfaqe, as në rezultatet përfundimtare, që dëshmojnë për ekzistencën e ligjësisë brenda këtyre rastësive. Përkundrazi, në historinë e shoqërisë veprojnë njerëz të pajisur me vetëdije, të cilët i kryejnë veprimet e tyre me mend ose të shtyrë nga pasioni dhe ndjekin qëllime të caktuara. Këtu asgjë nuk bëhet pa një pikësynim të vetëdijshëm, pa një qëllim të dëshiruar. Por sado i rëndësishëm që mund të jetë

ky ndryshim për studimin e historisë, — sidomos të epokave dhe të ngjarjeve të veçanta, — ai nuk e ndryshon aspak faktin se zhvillimi i historisë u nënshtrohet ligjeve të brendshme të përgjithshme. Në të vërtetë, edhe në këtë fushë në sipërfaqen e fenomeneve, me gjithë qëllimet e dëshiruara me vetëdije të çdo njeriu të veçantë, si duket, në përgjithësi mbretëron rastësia. Ajo që dëshirohet, realizohet vetëm në raste të rralla; më të shumtën e herës, qëllimet që njerëzit i vënë vetes përpara ndeshen dhe bien në kontradiktë me njëri-tjetrin, ose janë të parealizueshme, pjesërisht nga vetë thelbi i tyre, pjesërisht ngaqë mungojnë mjetet e nevojshme për realizimin e tyre. Ndeshjet midis synimeve të veçanta dhe veprimeve të veçanta të panumërta krijojnë në fushën e historisë një gjendje krejt analoge me atë që sundon në natyrën e që vepron në mënyrë të pavetëdijshme. Veprimet kanë njëfarë qëllimi të dëshiruar; por rezultatet, që rrjedhin praktikisht nga këto veprime, janë krejt të padëshirueshme. Edhe në qoftë se në fillim ato, në dukje, i përgjigjen qëllimit të dëshiruar, në fund të fundit, nuk sjellin aspak pasojat e dëshiruara. Kështu del se në përgjithësi rastësia sundon gjithashtu edhe në fushën e fenomeneve historike. Po kudo që në sipërfaqe shohim lojën e rastësisë, atje vetë kjo rastësi u nënshtrohet gjithmonë ligjeve të brendshme të fshehta. Tërë puna është që të zbulohen këto ligje.

Cilado qoftë rruga e historisë, njerëzit e bëjnë atë kështu: secili ndjek qëllimet e veta, që ia ka vënë vetes në mënyrë të vetëdijshme, dhe rezultati i përgjithshëm i kësaj morie synimesh, që veprojnë në drejtime të ndryshme, dhe i ndikimeve të tyre të shumëllojshme mbi botën e jashtme — kjo është pikërisht historia. Pra, çështja është të dihet se ç'duan këta individë të shumtë. Vullneti përcaktohet nga pasioni ose nga arsyetimi. Por levat që përcaktojnë pastaj drejtpërsëdrejti pasionin ose arsyetimin janë të një natyre shumë të ndryshme.



Herë mund të jenë sende të jashtme, herë — shtytje ideale: ambicie, «të qenët në shërbim të së vërtetës dhe të së drejtës», urrejtje personale ose edhe gjithfarë tekash thjesht individuale. Por, nga njëra anë, ne kemi parë se synimet e shumta të veçanta, që veprojnë në histori, më të shumtën e herës nuk sjellin rrjedhimet që janë dëshiruar, por rrjedhimc krejt të tjera, shpeshherë fare të kundërta me ato që mendoheshin, kështu që edhe këto shtytje, si pasojë, kanë vetëm një vlerë të dorës së dytë për rezultatin përfundimtar. Nga ana tjetër, një pyetje e re: ç'forca lëvizëse fshihen, nga ana e tyre, prapa këtyre shtytjeve, cilat janë shkaqet historike, të cilat në kokat e njerëzve që veprojnë marrin formën e këtyre shtytjeve?

Materializmi i vjetër kurrë nuk ia ka bërë vetes këtë pyetje. Pikëpamja e tij mbi historinë, — në qoftë se ai përgjithësisht ka pasur një pikëpamje të tillë, — ka qenë për këtë arsye në thelb pragmatike: çdo gjë ai e gjykonte në bazë të motiveve të veprimeve, i ndante individët e shquar të historisë në të ndershëm e në të pandershëm dhe konstatonte se të ndershmit, zakonisht, dilnin të gënjyer, kurse të pandershmit triumfonin. Nga kjo rrethanë ai nxirrte përfundimin se studimi i historisë nuk na mëson ndonjë gjë të madhe, kurse ne nxjerrim përfundimin se në fushën e historisë materializmi i vjetër e tradhton veten kur forcat shtytëse ideale, që veprojnë atje, i quan shkaqe të fundit të ngjarjeve, në vend që të kërkojë se çfarë fshihet prapa tyre, cilat janë forcat shtytëse të këtyre forcave shtytëse. Mungesa e konsekuencës nuk qëndron në faktin se pranohet ekzistenca e forcave shtytëse *ideale*, por në faktin se kënaqen me kaq, se nuk shkohet më tej drejt shkaqeve lëvizëse të këtyre forcave shtytëse ideale. Përkundrazi, filozofia e historisë, sidomos me Hegelin, pranonte se qoftë shtytjet aparente, qoftë shtytjet reale të individëve të shquar të historisë nuk janë aspak shkaqet e fundit të ngjarjeve historike, se prapa këtyre

shtytjeve qëndrojnë forca të tjera lëvizëse, që duhet pikërisht të studiohen. Por filozofia e historisë nuk i kërkonte këto forca në vetë historinë; përkundrazi, ajo i sillte ato këtu nga jashtë, nga ideologjia filozofike. Kështu, për shembull, në vend që ta shpjegojë historinë e Greqisë së Vjetër duke u nisur nga lidhja e saj e brendshme, Hegeli thotë vetëm se kjo histori nuk është asgjë tjetër veçse një përpunim i «formave të individualitetit të bukur», realizim i një «vepre arti» si të tillë. Me këtë rast ai bën shumë vërejtje të bukura dhe të thella për grekët e vjetër, por megjithëkëtë ne sot nuk na kënaqin më shpjegime të tilla, që s'janë veçse fraza.

Pra, kur është fjala për të studiuar forcat lëvizëse, të cilat, — në mënyrë të vetëdijshme apo, siç ndodh shumë shpesh, të pavetëdijshme, — qëndrojnë pas shtytjeve të individëve të shquar të historisë dhe të cilat përbëjnë në fund të fundit forcat e vërteta lëvizëse të historisë, atëherë nuk duhen pasur parasysh aq shtytjet e individëve të veçantë, qoftë edhe të më të shquarve, sa shtytjet që vënë në lëvizje masa të mëdha njerëzish, popuj të tërë, dhe pastaj, në çdo popull, klasa të tëra. Por edhe këtu nuk kanë rëndësi shpërthimet e përkohshme as shpërthimet kalimtare, por veprimet e vazhdueshme, që çojnë në ndryshime historike të mëdha. Të studiosh shkaqet lëvizëse, të cilat në mënyrë të qartë ose jo, drejtpërsëdrejti ose nën formën ideologjike, madje, ndoshta, edhe në një formë fantastike pasqyrohen si shtytje të vetëdijshme në kokat e masave vepruese dhe të udhëheqësve të tyre, të të ashtuquajturve njerëz të mëdhenj, — kjo është e vetmja rrugë që çon në njohjen e ligjeve, që sundojnë në histori përgjithësisht dhe në periudhat e saj të veçanta ose në vende të veçanta. Çdo gjë që i vë njerëzit në lëvizje duhet të kalojë nëpër kokën e tyre; porse ç'formë merr kjo gjë në këtë kokë, në një shkallë shumë të madhe varet nga rrethanat. Sot punëtorët nuk i shkatërrojnë më makinat, siç bënin ende në vitin 1848 në Rin, por kjo nuk do të thotë aspak se ata janë pajtuar me përdorimin kapitalist të makinave.



Po në qoftë se në të gjitha periudhat e mëparshme studimi i këtyre shkaqeve lëvizëse të historisë ishte pothuajse i pamundshëm ngaqë lidhjet midis këtyre shkaqeve dhe pasojave të tyre ishin të ngatërruara dhe të fshehta, në kohën tonë këto lidhje janë bërë aq të thjeshta, saqë zgjidhja e enigmës, më në fund, u bë e mundshme. Që kur lindi industria e madhe, domethënë, të paktën që nga koha e paqes evropiane të vitit 1815, nuk ishte më një sekret për asnjeri në Angli se boshti i tërë luftës politike në këtë vend ishin tendencat e dy klasave për sundim: e aristokracisë çifligare *(landed aristocracy)*, nga njëra anë, dhe e borgjezisë *(middle class)*, — nga ana tjetër. Në Francë i njëjti fakt u kuptua me kthimin e Burbonëve. Historianët e periudhës së restaurimit, që nga Tjerri deri te Gizoi, Minje dhe Tjer, e përmendin vazhdimisht atë si kyçin për të kuptuar historinë e Francës që nga mesjeta e këtej. Në të dyja këto vende pas vitit 1830 klasa punëtore, proletariati, u njoh si luftëtari i tretë në luftën për sundim. Marrëdhëniet u thjeshtësuan aq shumë, saqë vetëm njerëzit që i mbyllnin sytë me qëllim mund të mos shihnin se në luftën e këtyre tri klasave të mëdha dhe në ndeshjet midis interesave të tyre qëndronte forca lëvizëse e tërë historisë moderne, të paktën në këto dy vende më të përparuara që përmendëm më lart.

Po si lindën këto klasa? Në qoftë se në vështrim të parë formimi i pronës së madhe të tokës, dikur feudale, mund t'u vishej, të paktën në fillim, shkaqeve politike, zaptimit me dhunë, një gjë e tillë, përsa i përket borgjezisë dhe proletariatit, as që mund të mendohej. Ishte fare e qartë se prejardhja dhe zhvillimi i këtyre dy klasave të mëdha përcaktohej nga shkaqe thjesht ekonomike. Ishte gjithashtu e qartë se lufta midis pronës së madhe të tokës dhe borgjezisë, po ashtu si edhe

lufta midis borgjezisë dhe proletariatit, bëhej para së gjithash për interesa ekonomike, për realizimin e të cilave pushteti politik duhej të shërbente vetëm si mjet. Si borgjezia, ashtu dhe proletariati lindën si rrjedhim i ndryshimeve që ndodhën në marrëdhëniet ekonomike, ose, për ta thënë më sak, — në mënyrën e prodhimit. Të dyja këto klasa u zhvilluan në saje të kalimit në fillim nga zejet e esnafeve në manufakturën, dhe më vonë nga manufaktura në industrinë e madhe, të pajisur me avull dhe me makina. Në një shkallë të caktuar të zhvillimit, forcat e reja prodhuese, të vëna në lëvizje nga borgjezia — para së gjithash ndarja e punës dhe bashkimi i shumë punëtorëve të veçantë në një ndërmarrje të përbashkët manufakturore — si dhe kushtet dhe nevojat e këmbimit, që u zhvilluan në saje të tyre, u bënë të papajtueshme me sistemin ekzistues të prodhimit, të trashëguar historikisht dhe të shenjtëruar nga ligji, domethënë me privilegjet e esnafeve dhe me privilegjet e tjera të panumërta personale dhe lokale (që ishin për shtresat e paprivilegjuara pranga po aq të panumërta), karakteristike për rendin shoqëror feudal. Forcat prodhuese, të përfaqësuara nga borgjezia, u ngritën kundër sistemit të prodhimit, të përfaqësuar nga pronarët feudalë të tokës dhe nga mjeshtrit e esnafeve. Se si përfundoi lufta, dihet. Prangat feudale u thyen: në Angli dalngadalë, në Francë njëherësh, në Gjermani ende s'i kanë hequr qafe. Por ashtu sikundër manufaktura në një shkallë të caktuar të zhvillimit të vet ra në konflikt me sistemin feudal të prodhimit, po kështu edhe industria e madhe u gjend sot në konflikt me sistemin borgjez, që ia zuri vendin. E lidhur me këtë sistem, e ndrydhur brenda kuadrit të ngushtë të mënyrës kapitaliste të prodhimit, industria e madhe, nga njëra anë, çon drejt proletarizimit gjithnjë më të madh të tërë masës së madhe të popullit e, nga ana tjetër, — krijon një masë gjithnjë më të madhe produktesh, që nuk shiten dot. Superprodhimi dhe mjerimi i masave



— njëri është shkaku i tjetrit — kjo është kontradikta absurde, në të cilën arrin industria e madhe dhe e cila kërkon medoemos që forcat prodhuese të çlirohen nga prangat e tyre të sotme nëpërmjet një ndryshimi të mënyrës së prodhimit.

Pra, të paktën për historinë moderne, është provuar se çdo luftë politike është luftë klasash dhe se çdo luftë e klasave për çlirimin e vet, pavarësisht nga forma e saj doemos politike, — sepse çdo luftë klasash është luftë politike, — bëhet, në fund të fundit, për çlirimin *ekonomik*. Pra, s'ka dyshim se, të paktën në historinë moderne, shteti, rendi politik, është elementi i nënshtruar, kurse shoqëria civile, sfera e marrëdhënieve ekonomike, është elementi vendimtar. Sipas pikëpamjes së vjetër, që e përkrahte edhe Hegeli, shteti, përkundrazi, shikohej si elementi përcaktues, kurse shoqëria civile si elementi i përcaktuar prej tij. Një gjë e tillë përputhet vetëm me dukjen e jashtme. Ashtu sikurse të gjitha forcat shtytëse që shkaktojnë veprimet e një njeriu të veçantë, për ta bërë që ai të veprojë duhet të kalojnë medoemos nëpër kokën e tij, duhet të shndërrohen në shtytje të vullnetit të tij, po kështu edhe të gjitha nevojat e shoqërisë civile — pavarësisht nga fakti se cila klasë sundon në kohën e dhënë, — kalojnë medoemos nëpër vullnetin e shtetit, për t'u bërë pastaj të detyrueshme për të gjithë në formë ligjesh. Kjo është ana formale e çështjes, e cila kuptohet vetvetiu. Por lind pyetja: cila është brendia e këtij vullneti vetëm formal, — qoftë vullnet i një individi apo i një shteti të tërë, — nga merret kjo brendi dhe përse dëshirohet pikërisht kjo gjë e jo një tjetër? Kur duam t'i përgjigjemi kësaj pyetjeje, shohim se në historinë moderne vullneti i shtetit përcaktohet në përgjithësi nga nevojat e ndryshueshme të shoqërisë civile, nga sundimi i kësaj apo i asaj klase e, në fund të fundit — nga zhvillimi i forcave prodhuese dhe i marrëdhënieve të këmbimit.

Në qoftë se edhe në kohën tonë moderne shteti me

mjetet e tij vigane të prodhimit dhe të komunikacionit nuk përbën një lëmë të pavarur dhe nuk zhvillohet në mënyrë të pavarur, por edhe në ekzistencën e tij edhe në zhvillimin e tij varet, në fund të fundit, nga kushtet ekonomike të jetës së shoqërisë, aq më tepër kjo gjë është e vërtetë për të gjitha kohët e mëparshme, kur ende nuk kishte mjete aq të pasura prodhimi të jetës materiale të njerëzve dhe kur, si rrjedhim, domosdoshmëria e këtij prodhimi duhej të sundonte patjetër në një shkallë edhe më të lartë mbi njerëzit. Në qoftë se edhe sot, në epokën e industrisë së madhe dhe të hekurudhave, shteti në tërësi është vetëm shprehje, në formë të koncentruar, e nevojave ekonomike të klasës, që sundon në prodhim, aq më i pashmangshëm duhej të kishte qenë ky rol i tij në atë kohë kur çdo brez i dhënë njerëzish duhej të harxhonte nga jeta e vet një pjesë shumë më të madhe kohe për të plotësuar nevojat e veta materiale dhe kur ai ishte, pra, i varur nga këto nevoja më tepër se ç'jemi ne sot. Studimi i historisë së epokave të mëparshme, kur e shikon seriozisht këtë anë të çështjes, e vërteton në mënyrën më bindëse këtë gjë. Por, kuptohet, këtu ne nuk mund t'i futemi një studimi të tillë.

Në qoftë se shteti dhe e drejta shtetërore përcaktohen nga marrëdhëniet ekonomike, kuptohet vetvetiu se të njëjtat marrëdhënie përcaktojnë edhe të drejtën civile, roli i së cilës në thelb është të sanksionojë marrëdhëniet ekonomike normale, që ekzistojnë në kushtet e dhëna midis personave të veçantë. Por forma në të cilën bëhet ky sanksionim mund të jetë shumë e ndryshme. Për shembull, mund të ruhet një pjesë e madhe e formave të së drejtës së vjetër feudale, duke u dhënë një brendi borgjeze, madje edhe duke i dhënë drejtpërsëdrejti një kuptim borgjez brendisë feudale, siç ndodhi në Angli në përputhje me tërë zhvillimin kombëtar të saj. Por mund të veprohet edhe ashtu siç ndodhi në Evropën Perëndimore kontinentale dhe të merret si bazë e drejta e parë botërore e shoqërisë së prodhuesve të mallrave, domethënë e drejta romake, me të gjitha marrëdhëniet juridike kryesore midis pronarëve të thjeshtë të mallrave (blerës dhe shitës, kreditor dhe debitor, kontrata, detyrimi etj.), të përpunuara me një përpikmëri të pashembullt. Me këtë rast — për nevojat e shoqërisë ende mikroborgjeze dhe gjysmëfeudale — kjo e drejtë mund t'i përshtatet ose me anën e praktikës gjyqësore nivelit të kësaj shoqërie (e drejta e përgjithshme gjermane), ose mund të përpunohet me anën e juristëve gjoja të kulturuar dhe moralizues në një kod të veçantë ligjesh, që t'i përgjigjet këtij niveli të zhvillimit të shoqërisë dhe i cili në këto kushte do të jetë i keq edhe nga pikëpamja juridike (e drejta prusiane). Më në fund, pas një revolucioni të madh borgjez mund të krijohet mbi bazën e së njëjtës së drejtë romake një kod i tillë klasik ligjesh të shoqërisë borgjeze, si Kodi civil francez. Pra, në qoftë se normat e së drejtës civile nuk janë veçse shprehja juridike e kushteve ekonomike të jetës shoqërore, ato mund t'i shprehin këto kushte herë keq dhe herë mirë, sipas rrethanave.



Shteti na paraqitet si forca e parë ideologjike që sundon mbi njeriun. Shoqëria krijon një organ për mbrojtjen e interesave të veta të përbashkëta nga sulmet e brendshme dhe të jashtme. Ky organ është pushteti shtetëror. Porsa lind, ai bëhet i pavarur nga shoqëria dhe e përforcon aq më tepër këtë pavarësi, sa më tepër që bëhet organ i një klase të caktuar dhe sa më tepër që realizon drejtpërsëdrejti sundimin e kësaj klase. Lufta e klasës së shtypur kundër klasës sunduese bëhet medoemos luftë politike, luftë para së gjithash kundër sundimit politik të kësaj klase. Vetëdija e lidhjes së kësaj lufte politike me bazën ekonomike të saj dobësohet, e ngandonjëherë zhduket fare. Në qoftë se pastaj ajo nuk zhduket fare ndër vetë pjesëmarrësit e luftës, pothuajse gjithmonë u mungon historianëve.

Nga gjithë historianët e vjetër, që kanë përshkruar luftën që është zhvilluar në gjirin e Republikës Romake, vetëm Apiani na e thotë haptazi dhe qartë shkakun e vërtetë, për të cilin u bë ajo: për pronën e tokës.

Por shteti, me t'u bërë forcë e pavarur nga shoqëria, lind menjëherë një ideologji të re. Për politikanët profesionistë, për teoricienët e së drejtës shtetërore dhe për juristët, që merren me të drejtën civile, lidhja me faktet ekonomike humbet përfundimisht. Meqenëse faktet ekonomike, që të sanksionohen në formë ligji duhet në çdo rast të veçantë të marrin formën e një motivi juridik dhe meqenëse me këtë rast duhet, natyrisht, të merret parasysh tërë sistemi i së drejtës ekzistuese, prandaj tani duket sikur forma juridike është gjithçka, kurse përmbajtja ekonomike s'është asgjë. E drejta shtetërore dhe e drejta civile shikohen si fusha të pavarura që kanë një zhvillim të tyre historik të pavarur, që mund dhe duhet të paraqiten në një mënyrë sistematike me anën e çrrënjosjes konsekuente të të gjitha kontradiktave të brendshme.

Ideologjitë edhe më të larta, domethënë që janë edhe më larg bazës së tyre ekonomike materiale, marrin formën e filozofisë dhe të fesë. Këtu lidhja e ideve me kushtet materiale të ekzistencës së tyre ngatërrohet gjithnjë e më tepër, errësohet gjithnjë e më tepër nga hallkat e ndërmjetme. Por megjithatë ajo ekziston. Si e gjithë epoka e Rilindjes, duke filluar që nga mesi i shekullit XV, ashtu edhe filozofia që u zgjua përsëri në atë kohë, kanë qenë në thelb fryt i zhvillimit të qyteteve, d.m.th. i byrgerëve. Filozofia vetëm se shprehte sipas mënyrës së vet mendimet që i përgjigjeshin zhvillimit të byrgerëve të vegjël dhe të mesëm në borgjezi të madhe. Kjo shihet qartë ndër anglezët dhe ndër francezët e shekullit të kaluar, që shpeshherë ishin sa ekonomistë, aq edhe filozofë. Për shkollën e Hegelit këtë e kemi treguar më lart.

Po le t'i hedhim një vështrim të shpejtë fesë, e cila



qëndron më larg jetës materiale dhe, me sa duket, është për të më e huaj se çdo gjë tjetër. Feja ka lindur në kohët më të lashta nga përfytyrimet më injorante, më të errëta dhe më primitive të njerëzve në lidhje me natyrën e tyre dhe me natyrën e jashtme që i rrethonte. Por, sapo lind, çdo ideologji zhvillohet duke qenë e lidhur me të gjitha përfytyrimet ekzistuese dhe duke i përpunuar më tej. Ndryshe ajo nuk do të ishte ideologji, domethënë nuk do të kishte të bënte me idetë si me esenca të pavarura, që zhvillohen në mënyrë të pavarur dhe u nënshtrohen vetëm ligjeve të veta. Fakti se kushtet materiale të jetës së njerëzve, në kokat e të cilëve kryhet ky proces mendor, përcaktojnë në fund të fundit zhvillimin e tij, për këta njerëz mbetet patjetër i pakuptuar, sepse ndryshe tërë ideologjia do të merrte fund. Këto përfytyrime të para fetare, që në pjesën më të madhe janë të përbashkëta për çdo grup popujsh të një gjinie, pas ndarjes së këtyre grupeve zhvillohen në mënyrë origjinale te çdo popull sipas kushteve të jetesës që i kanë takuar. Procesi i këtij zhvillimi është studiuar me hollësi nga mitologjia e krahasuar te një varg grupesh të tilla popujsh, pikërisht te grupi arian (i ashtuquajtur indoevropian). Perënditë e krijuara në këtë mënyrë te çdo popull i veçantë ishin perëndi kombëtare dhe pushteti i tyre nuk i kalonte kufijtë e truallit kombëtar që ato mbronin, kurse përtej këtyre kufijve sundonin në mënyrë absolute perëndi të tjera. Të gjitha këto perëndi jetonin në përfytyrimet e njerëzve vetëm sa kohë që ekzistonte kombi që i kishte krijuar, dhe zhdukeshin me zhdukjen e tij. Kombësitë e vjetra ranë nën goditjet e Perandorisë botërore Romake, kushtet ekonomike të lindjes së të cilës ne nuk kemi mundësi t'i shqyrtojmë këtu. Perënditë e vjetra kombëtare ranë në dekadencë dhe këtij fati nuk i shpëtuan dot as perënditë romake, që ishin përshtatur vetëm për rrethin e ngushtë të qytetit të Romës. Nevoja për ta plotësuar perandorinë botërore me një fe botërore duket qartë

në orvatjet që u bënë për të futur në Romë, krahas perëndive vendase, adhurimin e të gjitha perëndive të huaja që meritonin pak a shumë të nderoheshin. Por një fe e re botërore nuk krijohet në këtë mënyrë, me dekrete perandorake. Feja e re botërore, krishterimi, kishte lindur tashmë në heshtje nga një përzierje e teologjisë së përgjithësuar të Lindjes, sidomos të teologjisë çifute, me filozofinë e vulgarizuar greke, sidomos stoike. Vetëm me anë kërkimesh shumë të kujdesshme ne mund të gjejmë sot se ç'pamje kishte në fillim krishterimi, sepse ne e kemi njohur atë në formën zyrtare që i dha Koncili i Nikesë, i cili e përshtati atë për të luajtur rolin e fesë shtetërore. Por, sidoqoftë, fakti se pas 250 vjetësh krishterimi u bë fe shtetërore tregon mjaft mirë se sa u përgjigjej ai rrethanave të asaj kohe. Në mesjetë, në masën që zhvillohej feudalizmi, krishterimi merrte trajtën e fesë që i përgjigjej atij me hierarkinë feudale përkatëse. Dhe kur u forcuan byrgerët, përballë katolicizmit feudal u zhvillua herezia protestante, në fillim ndër albigezët[111] në Francën Jugore, në kohën e lulëzimit më të madh të qyteteve të saj. Mesjeta bashkoi me teologjinë të gjitha format e tjera të ideologjisë: filozofinë, politikën, jurisprudencën dhe i bëri nënndarje të teologjisë. Si rrjedhim i kësaj, çdo lëvizje shoqërore dhe politike detyrohej të merrte një formë teologjike. Ndjenjat e masave ushqeheshin vetëm me ushqimin e fesë; prandaj, për të shkaktuar një lëvizje të furishme, duhej që interesat e këtyre masave t'u paraqiteshin atyre nën një rrobe fetare. Dhe ashtu si byrgerët i krijuan vetes qysh në fillim një shtojcë në formën e plebejve të varfër të qyteteve, të mëditësve dhe të çdo lloji shërbyesish — paraardhës të proletariatit të mëvonshëm, — që s'i përkisnin asnjë rendi të caktuar, kështu edhe herezia fetare u nda shumë herët në dy lloje: në herezi byrgere të matur dhe në herezi revolucionare plebejase, të urryer edhe nga vetë byrgerët heretikë.



Pamundësia për ta çrrënjosur herezinë protestante përputhej me pathyeshmërinë e byrgerëve që po forcoheshin. Kur këta byrgerë u forcuan mjaft, lufta e tyre kundër fisnikërisë feudale, që deri atëherë kishte pasur më tepër karakter lokal, filloi të merrte përpjesëtime kombëtare. Aksioni i parë i madh — e ashtuquajtura reformë — u krye në Gjermani. Byrgerët nuk ishin ende aq të fortë dhe të zhvilluar saqë të mund të bashkonin nën flamurin e tyre të gjitha shtresat e tjera kryengritëse — plebejtë e qyteteve, fisnikërinë e ulët dhe fshatarët në fshat. Më përpara nga të gjithë pësoi disfatë fisnikëria; shpërtheu një kryengritje fshatare, e cila qe kulmi i tërë kësaj lëvizjeje revolucionare. Por qytetet nuk i ndihmuan fshatarët dhe revolucioni u shtyp nga ushtritë e princërve sundues, të cilët përfituan nga të gjitha pasojat e mira të tij. Qysh atëherë Gjermania zhduket për plot tre shekuj nga gjiri i kombeve, që veprojnë në mënyrë të pavarur dhe aktive në histori. Por krahas gjermanit Luter doli në skenë francezi Kalvin. Me një zgjuarësi thjesht franceze ai vuri në plan të parë karakterin borgjez të reformës, duke i dhënë kishës një trajtë republikane dhe demokratike. Ndërsa në Gjermani reforma luterane po degjenerohej dhe po e çonte vendin në greminë, reforma kalviniste u bë flamuri i republikanëve në Gjenevë, në Holandë dhe në Skoci, çliroi Holandën nga sundimi i Spanjës dhe i Perandorisë Gjermane dhe siguroi rroben ideologjike për aktin e dytë të revolucionit borgjez, që u zhvillua në Angli. Këtu kalvinizmi u bë një maskë e vërtetë fetare për të fshehur interesat e borgjezisë së asaj kohe dhe pikërisht për këtë arsye ai nuk u imponua dot pas revolucionit të 1689-s, që përfundoi me një kompromis midis një pjese të aristokracisë dhe të borgjezisë. Kisha shtetërore angleze u rivendos, por jo më në trajtën e saj të mëparshme, jo si katolicizëm me mbretin në rolin e papës: tani ajo kishte marrë një ngjyrë kalviniste të theksuar. Kisha e vjetër shtetërore

kremtonte të dielën gazmore katolike dhe luftonte të dielën e mërzitshme kalviniste. Kisha e re e borgjezuar futi pikërisht këtë të diel, e cila edhe sot e kësaj dite zbukuron Anglinë.

Në Francë më 1685 pakica kalviniste u shtyp, u kthye në katolicizëm ose u dëbua. Po ç'rezultat pati kjo? Qysh atëherë Pier Bejli, njeri me mendime të lira, ishte në kulmin e veprimtarisë së vet, kurse më 1694 lindi Volteri. Në saje të dhunës që përdori Luigji XIV borgjezia franceze e pati më të lehtë që ta bënte revolucionin e vet në një formë jofetare, krejtësisht politike, e cila ishte e vetmja formë që i përgjigjej borgjezisë së zhvilluar. Në vend të protestantëve, në asambletë kombëtare zunë vend njerëzit me mendime të lira. Kjo donte të thoshte se krishterimi kishte hyrë në fazën e vet të fundit. Ai nuk mund të shërbente më në të ardhmen si maskë ideologjike për të fshehur aspiratat e çfarëdo klase përparimtare; ai po bëhej gjithnjë e më tepër pronë ekskluzive e klasave sunduese, që e përdorin vetëm si mjet qeverisjeje, si fre për klasat e ulëta. Pastaj çdo klasë sunduese shfrytëzon fenë e vet: fisnikët pronarë tokash — jezuitizmin katolik ose ordoksinë protestante; borgjezët liberalë dhe radikalë — racionalizmin. Dhe këtu nuk ka asnjë rëndësi nëse vetë këta zotërinj u besojnë apo jo feve të veta.

Ne shohim, pra, se feja, porsa lind, ruan gjithnjë një rezervë përfytyrimesh, të trashëguara nga e kaluara, meqë përgjithësisht në të gjitha fushat e ideologjisë tradita është një forcë e madhe konservatore. Por ndryshimet që bëhen në këtë rezervë përfytyrimesh përcaktohen nga marrëdhënie klasore e, si rrjedhim, ekonomike midis njerëzve që i bëjnë këto ndryshime. Dhe kjo mjafton këtu.

Në shtjellimin që paraqitëm më lart nuk mund të jepej veçse një skicë e përgjithshme e kuptimit marksist të historisë dhe, e shumta, të sqarohej ajo me disa shembuj. Provat se kjo teori është e saktë mund të



merren vetëm nga vetë historia, dhe kam të drejtë të them se prova të tilla janë dhënë mjaft në vepra të tjera. Por ky kuptim e godet për vdekje filozofinë në lëmin e historisë, po ashtu sikundër kuptimi dialektik i natyrës e bën të panevojshme dhe të pamundshme çdo filozofi të natyrës. Tani detyra që shtrohet si në njërën, ashtu dhe në tjetrën fushë nuk është që të trillohen lidhje nga koka, por që të zbulohen këto lidhje në vetë faktet. Pra, filozofisë së dëbuar nga natyra dhe nga historia nuk i mbetet gjë tjetër veçse mbretëria e mendimit të kulluar, përderisa ajo vazhdon ende të ekzistojë: teoria e ligjeve të vetë procesit të të menduarit, logjika dhe dialektika.

---

Pas revolucionit të vitit 1848 Gjermania «e kulturuar» hoqi dorë nga teoria dhe u hodh në truallin e veprimtarisë praktike. Zejtaria e vogël, e mbështetur në punën e dorës, dhe manufaktura ia lanë vendin një industrie me të vërtetë të madhe. Gjermania doli përsëri në tregun botëror. Perandoria e re e vogël Gjermane[112] zhduku të paktën pengesat më serioze, që kishin dalë në rrugën e këtij zhvillimi nga ekzistenca e shumë shteteve të vogla, nga mbeturinat e feudalizmit dhe nga sistemi burokratik i qeverisjes. Por në masën që spekulimi largohej nga dhomat e studimit të filozofëve për të ngritur tempullin e vet në bursë, në të njëjtën masë edhe Gjermania e kulturuar zuri të humbiste atë interes të madh për teorinë, që kishte qenë lavdia e Gjermanisë në kohën e rënies së saj më të thellë politike, — interesin e kërkimit thjesht shkencor, — pavarësisht nëse rezultati i arritur do të ishte i dobishëm apo jo në praktikë, nëse ai ishte në kundërshtim apo jo me urdhëresat e policisë. Ç'është e vërteta, shkencat

zyrtare gjermane të natyrës qëndronin ende në lartësinë e kohës, sidomos në fushën e kërkimeve të veçanta. Por, siç vërente me të drejtë revista amerikane «Science», sukseset vendimtare në studimin e lidhjes së madhe midis fakteve të veçanta dhe në përgjithësimin e kësaj lidhjeje në ligj tani po arrihen kryesisht në Angli, dhe jo më në Gjermani, si përpara. Përsa u takon shkencave historike, duke përfshirë edhe filozofinë, nga këto, bashkë me filozofinë klasike është zhdukur fare fryma e vjetër e kërkimit teorik, që nuk ndalej përpara asnjë pengese. Vendin e tij e kanë zënë eklektizmi i varfër, frika dhe kujdesi për një nëpunësi të vogël dhe përfitime, deri te karrierizmi më i ulët. Përfaqësuesit zyrtarë të kësaj shkence janë bërë ideologë të hapët të borgjezisë dhe të shtetit të sotëm, vetëm se në një kohë të tillë kur që të dy këta janë armiq të hapët të klasës punëtore.

Vetëm në gjirin e klasës punëtore vazhdon të jetojë sot, pa u shuar, interesi gjerman për teorinë. Dhe prej këndej nuk e shkul dot asgjë. Këtu askush s'mendon për të bërë karrierë, për fitime dhe për përkrahje mirëdashëse nga lart. Përkundrazi, sa më me guxim dhe vendosmëri vepron shkenca, aq më tepër ajo vjen në përputhje me interesat dhe me aspiratat e punëtorëve. Pasi gjeti në historinë e zhvillimit të punës çelësin për të kuptuar tërë historinë e shoqërisë, rryma e re iu drejtua qysh në fillim kryesisht klasës punëtore dhe gjeti nga ana e saj pritjen që nuk e kërkonte dhe as që e priste nga shkenca zyrtare. Lëvizja punëtore gjermane është trashëgimtarja e filozofisë klasike gjermane.

---



F. ENGELS

## SOCIALIZMI JURIDIK

Botëkuptimi i mesjetës në thelb ishte teologjik. Bota evropiane, që në fakt nuk kishte një unitet të brendshëm, u bashkua nga krishterimi kundër armikut të jashtëm të përbashkët, kundër saracenëve. Uniteti i botës së Evropës Perëndimore, ku bënin pjesë një grup popujsh, zhvillimi i të cilëve ishte rezultati i një veprimi reciprok të vazhdueshëm, u arrit në saje të katolicizmit. Ky bashkim teologjik nuk ishte vetëm ideal. Ai në të vërtetë nuk ekzistonte vetëm në personin e papës, të kësaj qendre të vet monarkike, por para së gjithash në kishën e organizuar në mënyrë feudale e hierarkike, e cila në çdo vend zotëronte rreth një të tretën e të gjitha tokave dhe prandaj ishte një forcë e madhe në organizimin feudal. Kisha me pronën e vet feudale të tokës shërbente si një lidhje reale midis vendeve të ndryshme; organizimi feudal i kishës ishte si një konsakrim fetar i rendit shtetëror shekullar feudal. Përveç kësaj, kleri ishte e vetmja klasë me kulturë. Nga kjo dilte vetiu që dogma kishtare ishte pikënisja dhe baza e çdo mendimi. Jurisprudenca, shkencat e natyrës, filozofia — e gjithë përmbajtja e këtyre shkencave duhej t'i përshtatej doktrinës së kishës, pavarësisht nëse përputhej ajo me këtë doktrinë apo ishte në kundërshtim me të.

Por në gjirin e feudalizmit po zhvillohej forca e byrgerëve. Kjo klasë e re u ngrit kundër pronarëve të

mëdhenj të tokave. Byrgerët e qytetit ishin para së gjithash dhe vetëm e vetëm prodhues mallrash dhe tregtarë, ndërsa mënyra feudale e prodhimit mbështetej kryesisht në konsumin e produkteve të prodhuara brenda një rrethi të ngushtë, pjesërisht nga vetë prodhuesit e tyre, pjesërisht nga feudalët, që i merrnin ato si telozna. Botëkuptimi katolik, i përshtatur pas shoqërisë feudale, nuk mund ta kënaqte më këtë klasë të re me kushtet e saj të prodhimit e të këmbimit. Megjithatë, edhe kjo klasë e re mbeti ende për një kohë të gjatë e lidhur nga vargonjtë e teologjisë së gjithfuqishme. Të gjitha lëvizjet reformuese dhe lufta që lidhej me to e që u zhvillua nga shekulli XIII deri në shekullin XVII nën etiketën fetare, nga pikëpamja teorike nuk ishin veçse një përsëritje e orvatjeve të byrgerëve, të plebejve të qyteteve dhe të fshatarësisë, që ishte bërë kryengritëse në aleancë me ta, për t'ua përshtatur botëkuptimin e vjetër teologjik kushteve ekonomike të ndryshuara dhe gjendjes së klasës së re. Por nuk doli asgjë. Flamuri fetar valoi për herë të fundit në Angli në shekullin XVII, dhe nuk shkuan as pesëdhjetë vjet kur në Francë doli në trajtën e tij të vërtetë botëkuptimi i ri, i cili do të bëhej botëkuptimi klasik i borgjezisë, — *botëkuptimi juridik.*

Ai ishte botëkuptim teologjik i shndërruar në botëkuptim shekullar. Vendin e dogmës së të drejtës hyjnore e zuri e drejta njerëzore, vendin e kishës — shteti. Marrëdhëniet ekonomike e shoqërore më parë quheshin si të krijuara nga kisha dhe nga dogma, sepse ato ishin sanksionuar nga kisha; tani ato merreshin si të mbështetura në të drejtën dhe të krijuara nga shteti. Meqenëse këmbimi i mallrave në të gjithë shoqërinë, në formën e vet më të zhvilluar, bën që të lindin, sidomos në sistemin e avanceve dhe të kreditit, marrëdhënie reciproke të ndërlikuara kontrate dhe prandaj kërkon kështu që të krijohen rregulla të njohura nga të gjithë, të cilat mund të vendosen vetëm nga shoqëria, norma juridike, të vëna nga shteti, lind përshtypja sikur këto norma juridike nuk burojnë nga marrëdhëniet ekonomike, por nga dispozitat zyrtare të shtetit. Dhe meqenëse konkurrenca — forma kryesore e tregtisë së prodhuesve të lirë të mallrave — është rrafshuesja më e madhe, barazia përpara ligjit u bë parulla luftarake kryesore e borgjezisë. Fakti që lufta e kësaj klase të re, që është duke u rritur, kundër feudalëve dhe monarkisë absolute, që i mbronte ata në atë kohë, si çdo luftë klase duhej të ishte luftë politike, luftë për marrjen e pushtetit shtetëror dhe duhej të bëhej për *kërkesa juridike,* ky fakt ndihmoi për forcimin e botëkuptimit juridik.



Por borgjezia lindi binjakun e vet antagonist, proletariatin, dhe bashkë me të edhe një luftë klase të re, e cila filloi edhe më parë se borgjezia të merrte plotësisht pushtetin politik. Ashtu sikurse borgjezia dikur në luftën kundër fisnikërisë iu përmbajt nga tradita për një kohë të gjatë botëkuptimit teologjik, edhe proletariati në fillim mori nga kundërshtari i vet botëkuptimin juridik dhe kërkoi të gjente në të armën kundër borgjezisë. Të parat formacione partie proletare, si edhe përfaqësuesit e tyre teorikë, vazhdonin të qëndronin plotësisht mbi bazën juridike, mbi «bazën e së drejtës», vetëm se ata ndërtuan një bazë të së drejtës të ndryshme nga ajo që kishte borgjezia. Nga njëra anë, kërkesa për barazi u zgjerua në kuptimin që barazia juridike duhej të plotësohej me barazinë shoqërore; nga ana tjetër, nga tezat e Adam Smithit se puna është burimi i çdo pasurie, porse punëtori duhet ta ndajë produktin e punës së vet me pronarin e tokës dhe me kapitalistin, u nxor konkluzioni se kjo ndarje e produktit është e padrejtë dhe duhet ose të hiqet fare ose të ndryshohet në dobi të punëtorit. Por intuita thoshte se, t'i lësh çështjet mbi «bazën thjesht» juridike, mbi «bazën e së drejtës», nuk do të thotë aspak t'i çrrënjosësh të këqijat e krijuara nga mënyra kapitaliste borgjeze e pro-

dhimit dhe veçanërisht nga mënyra e prodhimit e industrisë së madhe moderne, dhe i shtyri përfaqësuesit më të mëdhenj të socialistëve të hershëm — Sen-Simonin, Furjenë dhe Ouenin — ta braktisnin fare sferën politike juridike dhe çdo luftë politike ta shpallnin të kotë.

Të dyja këto pikëpamje ishin njëlloj të papërshtatshme për të shprehur si duhet dhe për të përfshirë plotësisht përpjekjet çlirimtare të klasës punëtore, të diktuara nga gjendja ekonomike. Kërkesat për barazi, jo më pak se kërkesat për të gëzuar produktin e plotë të punës, ngatërroheshin në mes kontradiktash të pazgjidhshme, sa herë që u duhej dhënë një formulim juridik konkret, ndërsa thelbi i çështjes, transformimi i mënyrës së prodhimit, mbetej pak a shumë i paprekur. Duke hequr dorë nga lufta politike, utopistët e mëdhenj në të njëjtën kohë hiqnin dorë edhe nga lufta e klasës, d.m.th. nga e vetmja formë, në të cilën mund të shfaqej ajo klasë, për interesat e së cilës ata luftonin. Të dyja pikëpamjet bënin abstraksion nga ato kushte historike, të cilave ato u detyronin ekzistencën e vet; të dyja i drejtoheshin ndjenjës: disa — ndjenjës së drejtësisë, të tjerët — ndjenjës së njerëzishmërisë. Të dyja i paraqitnin kërkesat e tyre në formë dëshirash të mira, për të cilat nuk mund të thuhej përse duhej të viheshin në jetë pikërisht tani e jo një mijë vjet më parë ose më vonë.

Klasa punëtore, e cila për shkak të shndërrimit të mënyrës feudale të prodhimit në mënyrë kapitaliste humbi çdo pronësi mbi mjetet e prodhimit dhe në saje të mekanizmit të mënyrës kapitaliste të prodhimit mbetej gjithnjë në gjendjen e një klase pa pronë, në këtë gjendje që trashëgohej brez pas brezi, klasa punëtore, pra, nuk mund të gjejë në iluzionin juridik të borgjezisë një shprehje të plotë për kushtet e jetës së saj. Ajo do të mund t'i njohë vetë plotësisht këto kushte të jetës së saj vetëm atëherë kur të mos i shoh gjërat me syzet



e errëta juridike, por ashtu siç janë në të vërtetë. Dhe në këtë drejtim asaj i ndihmoi Marksi me kuptimin e tij materialist të historisë, duke provuar se të gjitha pikëpamjet juridike, politike, filozofike, fetare e të tjera të njerëzve në fund të fundit lindin nga kushtet ekonomike të jetës së tyre, nga mënyra e prodhimit dhe e këmbimit të produkteve. Kështu u dha një botëkuptim që u përgjigjej kushteve të jetës dhe të luftës së proletariatit: mungesës së pronës ndër punëtorët mund t'i përgjigjej vetëm mungesa e iluzioneve në kokat e tyre. Dhe ky botëkuptim proletar po bën tani marshimin e vet ngadhënjimtar në të gjithë botën.

## ENGELSI — J. BLOHUT

Londër, 21 (-22) shtator 1890

Shumë i nderuar zotëri!

Letrën Tuaj të datës 3 ma dërguan në Folkston; meqenëse nuk e kisha me vete librin e nevojshëm, nuk munda t'Ju përgjigjesha. Kur u ktheva në shtëpi më datën 12, gjeta aq shumë punë të ngutshme, saqë vetëm sot mora t'Ju shkruaj disa rreshta. Ja si shpjegohet vonesa ime, për të cilën Ju lutem të më falni.

*Për çështjen e parë.* Së pari, nga f. 19 e «Origjinës»[113] Ju shihni se procesi i formimit të familjes së fisit punalua zhvillohet në mënyrë aq graduale, saqë edhe në shekullin tonë në familjen mbretërore në ishujt Havai kishte raste martesash midis vëllait dhe motrës *(prej një nëne).* Dhe gjatë gjithë historisë së lashtë ne takojmë raste martesash të tilla, për shembull, te Ptolemejtë. Por këtu, — dhe kjo së dyti, — duhet bërë dallim midis vëllezërve dhe motrave *prej një nëne* ose vetëm *prej një babe;* fjalët ἀδελφός, ἀδελφή — vëlla, *motër* rrjedhin nga fjala δελφός — *nënë* dhe donin të thoshin në fillim vetëm vëllezër e motra *prej një nëne.* Dhe që nga koha e matriarkatit u ruajt për një kohë të gjatë ideja se fëmijët prej një nëne, qoftë edhe prej baballarësh të ndryshëm, janë më të afërt me njëri-tjetrin sesa fëmijët prej një babai, por prej nënash të ndryshme. Forma e familjes punalua përjashton vetëm martesat midis të parëve, por në asnjë mënyrë midis



të dytëve, të cilët, sipas pikëpamjes që ekzistonte në përgjithësi, *nuk janë as gjini* (sepse është në fuqi e drejta matriarkale). Por rastet e martesave midis vëllait dhe motrës, që hasim në lashtësinë antike, kufizohen, me sa di unë, me martesa, në të cilat bashkëshortët ose rrjedhin prej nënash të ndryshme, ose prejardhja e tyre nga nëna të ndryshme nuk është përcaktuar, dhe prandaj nuk përfshihen në ato raste që përjashtojnë mundësinë e martesës. Pra, këto martesa nuk bien aspak në kundërshtim me zakonet e fisit punalua. Ju nuk keni parasysh vetëm një gjë: se gjatë periudhës që ndan kohën e fisit punalua nga monogamia greke u bë një hop nga matriarkati në patriarkat, dhe me këtë ndryshon shumë tërë puna.

Në librin e tij «Lashtësitë helene» Vaksmuti[114] shkruan se në shekullin heroik te grekët «nuk ekziston as edhe më i vogli dyshim në lidhje me gjininë shumë të afërt të bashkëshortëve, me përjashtim të marrëdhënieve midis prindërve dhe fëmijëve» (III, f. 157). «Në Kretë nuk quhej e pahijshme të martoheshe me motrën» (po aty, f. 170). Kjo vërejtje e fundit është bërë në bazë të Strabonit, libri X, vetëm se nuk kam mundësi ta gjej tani këtë pjesë, sepse teksti nuk është ndarë në kapituj. Këtu me fjalën motër kam parasysh, përderisa nuk është provuar e kundërta, motrën prej një babai.

*Për çështjen e dytë.* Tezën Tuaj të parë themelore unë e përcaktoj kështu: sipas kuptimit materialist të historisë, faktori përcaktues në procesin historik *në fund të fundit* është prodhimi dhe riprodhimi i jetës reale. As unë as Marksi nuk kemi thënë kurrë më tepër se kaq. Në qoftë se ndonjëri e shtrembëron këtë tezë në kuptimin që gjoja faktori ekonomik është i *vetmi* faktor përcaktues, ai e shndërron këtë thënie në një frazë abstrakte e pa kuptim në një frazë që nuk thotë asgjë. Gjendja ekonomike është baza, por në zhvillimin e luftës historike ndikojnë gjithashtu, dhe në shumë

raste përcaktojnë kryesisht *formën* e saj, faktorë të ndryshëm të superstrukturës: format politike të luftës së klasave dhe rezultatet e saj — rendi shtetëror i vendosur nga klasa ngadhënjimtare pas fitores së korrur prej saj, etj., format juridike, bile edhe pasqyrimi i të gjitha këtyre betejave reale në trurin e pjesëmarrësve, teoritë politike, juridike, filozofike, pikëpamjet fetare dhe zhvillimi i tyre i mëtejshëm në një sistem dogmash. Këtu kemi të bëjmë me një veprim reciprok midis të gjithë këtyre faktorëve, gjatë të cilit në fund të fundit, lëvizja ekonomike si një lëvizje e domosdoshme e çan rrugën e vet përmes një shumice të pafund rastësish (domethënë sendesh dhe ngjarjesh, lidhja e brendshme e të cilave është aq e largët ose aq e vështirë për t'u provuar, saqë ne mund të mos e përfillim dhe ta quajmë se ajo nuk ekziston). Në rast të kundërt zbatimi i teorisë për të analizuar çfarëdo periudhe historike do të ishte një gjë më e lehtë sesa të zgjidhësh një ekuacion të thjeshtë të gradës së parë.

Ne e bëjmë vetë historinë tonë, por, së pari, e bëjmë atë duke u nisur nga premisa dhe nga kushte të përcaktuara mirë. Ndër to vendimtare janë, në fund të fundit, premisat dhe kushtet ekonomike. Por edhe kushtet politike etj., bile edhe traditat që kanë njerëzit në kokën e tyre, edhe këto luajnë njëfarë roli, ndonëse jo vendimtar. Shteti prusian ka lindur dhe është zhvilluar gjithashtu nga shkaqe historike dhe, në fund të fundit, nga shkaqe ekonomike. Por zor se mund të thuash, pa u bërë pedant, se nga gjithë ato shtete të vogla të shumta të Gjermanisë Veriore pikërisht Brandenburgu ishte destinuar të luante rolin e një fuqie të madhe, në të cilën ishin mishëruar ndryshimet ekonomike, gjuhësore dhe, që nga koha e Reformës — edhe ndryshimet fetare midis Veriut dhe Jugut dhe se kjo gjë qe përcaktuar pikërisht vetëm nga domosdoshmëria ekonomike, kurse faktorët e tjerë nuk ushtronin edhe ata ndikimin e tyre (para së gjithash, fakti që Brandenburgu, meqë



zotëronte Prusinë, u gjet i ngatërruar në punët e Polonisë dhe nëpërmjet kësaj edhe në marrëdhëniet politike ndërkombëtare, të cilat kanë luajtur një rol vendimtar edhe në formimin e fuqisë së shtëpisë mbretërore të Austrisë). Zor që ndokush të mundet, pa u bërë qesharak, ta shpjegojë me arsyet ekonomike ekzistencën e çdo shteti të vogël gjerman në të kaluarën dhe në të tashmen ose prejardhjen e zhvendosjes së bashkëtingëlloreve të gjermanishtes së epërme, që e shndërroi ndarjen gjeografike, të formuar nga vargmalet që shkojnë prej Sudetëve në Taunus, në një të çarë të vërtetë që kalon përmes tërë Gjermanisë.

Së dyti, historia bëhet në një mënyrë të tillë, që rezultati përfundimtar del gjithnjë nga ndeshjet e një morie vullnetesh të veçanta, ku secili nga këto vullnete bëhet ai që është dhe jo tjetër, prapë në saje të një togu rrethanash jetësore të veçanta. Kështu, ka një sasi të panumërt forcash që kryqëzohen midis tyre, një grup të pafund paralelogramesh të forcave, dhe nga ky kryqëzim del një rezultante — ngjarja historike. Ky rezultat prapë mund të shikohet edhe si produkt i një force të vetme që vepron si një e tërë, në mënyrë të *pavetëdijshme* dhe të pavullnetshme. Se ajo që do një njeri, pengohet nga një tjetër, dhe, më në fund, del diçka që asnjeri nuk e ka dashur. Kështu, historia, siç është zhvilluar deri më sot, rrjedh si një proces historik natyror dhe, në thelb, u nënshtrohet të njëjtave ligje të lëvizjes. Por nga fakti që vullnetet e njerëzve të veçantë, çdonjëri nga të cilët do atë që i kërkon konstruksioni i tij fizik dhe rrethanat e jashtme, në fund të fundit rrethanat ekonomike (ose rrethanat e veta, personale apo rrethanat e përgjithshme shoqërore), që këto vullnete nuk arrijnë atë që duan, por shkrihen në një si mesatare, në një rezultante të përbashkët, — nga e gjithë kjo nuk duhet të arrijmë në përfundimin se këto vullnete janë barazi me zero. Përkundrazi, çdo vullnet merr pjesë në rezultanten dhe prandaj përfshihet në të.

Pastaj, Ju lutem ta studioni këtë teori në bazë të burimeve origjinale dhe jo të dorës së dytë — megjithëse kjo është shumë e lehtë. Marksi s'ka shkruar asgjë ku kjo teori të mos ketë luajtur rolin e vet. Sidomos «*Tetëmbëdhjetë brymeri i Lui Bonapartit*» është një model i shkëlqyer i zbatimit të saj. Po kështu shumë mendime janë shprehur edhe në «Kapitali». Pastaj unë mund t'Ju përmend, natyrisht, veprat e mia: «Përmbysja që bëri në shkencë zoti Eugen Dyring» dhe «Ludvig Fojerbahu dhe fundi i filozofisë klasike gjermane», në të cilat kam dhënë një shtjellim të materializmit historik, që, me sa di unë, është më i hollësishmi nga ata që janë bërë deri më sot.

Marksi dhe pjesërisht unë e kemi vetë fajin që rinia nganjëherë i jep anës ekonomike më tepër rëndësi sesa duhet. Duke iu përgjigjur kundërshtarëve tanë, neve na është dashur të nënvizojmë parimin kryesor, që ata mohonin, dhe nuk kemi gjetur gjithnjë kohë, vend dhe mundësi për t'ua kushtuar vëmendjen e duhur edhe faktorëve të tjerë që marrin pjesë në bashkëveprimin. Por sa herë që vinte puna te analiza e ndonjë periudhe historike, domethënë te zbatimi praktik, çështja ndryshonte, dhe këtu nuk mund të kishte më asnjë gabim. Për fat të keq, ka shumë njerëz që kujtojnë se e kanë kuptuar fare mirë teorinë e re dhe se mund ta zbatojnë atë menjëherë, porsa t'i kenë mësuar parimet themelore, qoftë edhe jo gjithnjë drejt. Për këtë gjë unë mund të qortoj shumë nga «marksistët» e rinj; dhe nga kjo lindte gjithashtu një konfuzion i çuditshëm.

Në lidhje me çështjen e parë (po shkruaj më 22 shtator) gjeta edhe një pjesë tjetër të rëndësishme, që vërteton përfundimisht ato që thashë më sipër, te Shëmani në veprën e tij «Lashtësitë greke», Berlin, 1855, vëll. I, f. 52: «Por dihet se martesat midis vëllezërve dhe motrave *prej nënash të ndryshme* në Greqinë e mëvonshme nuk quheshin fëlligështi në gjak».



Besoj se periudhat e ndërmjetme të shumta, që kam futur duke u munduar të shkruaj sa më shkurt. nuk do t'Ju trembin tepër.

Juaji
*F. Engels*

## ENGELSI — K. SHMIDTIT

Londër, 27 tetor 1890

I dashur Shmidt!

Po shfrytëzoj çastin e parë të lirë që t'Ju përgjigjem. Mendoj se do të veproni drejt, në qoftë se do ta pranoni propozimin për të punuar në gazetën «Züricher Post». Atje Ju mund të mësoni diçka në fushën e ekonomisë, sidomos po të keni parasysh se Cyrihu është ende vetëm një treg paraje dhe spekulimi i kategorisë së tretë, dhe prandaj të gjitha përshtypjet që formohen atje janë të dobësuara për shkak të pasqyrimit të dyfishtë dhe të trefishtë ose janë të shtrembëruara me qëllim. Por në praktikë Ju do të njiheni me tërë mekanizmin dhe do të detyroheni të ndiqni buletinet e bursës së Londrës, të Nju-Jorkut, të Parisit, të Berlinit, të Vjenës etj. nga burime të drejtpërdrejta. Atëherë tregu botëror do t'ju dalë përpara në pasqyrimin e tij si treg paraje dhe si treg letrash me vlerë. Me pasqyrimet ekonomike, politike dhe të tjera puna qëndron njësoj si me pasqyrimet që bëhen në syrin e njeriut. Ato kalojnë nëpër një thjerzë konvergjente dhe prandaj dalin përmbys — me kokë poshtë. Mungon vetëm aparati nervor, që do t'i vinte ato përsëri më këmbë për përfytyrimin tonë. Njeriu i bursës e shikon lëvizjen e industrisë dhe të tregut botëror vetëm në pasqyrimin e përmbysur të tregut të parasë dhe të tregut të letrave me vlerë, prandaj pasoja për të bëhet shkak. Këtë e kam vënë re qysh në vjetët 1840-1850 kur isha në Mançester: buletinet e bursës së Londrës ishin krejt



të pavlefshme për të formuar në bazë të tyre një ide mbi zhvillimin e industrisë dhe mbi maksimumet dhe minimumet e saj periodike, sepse këta zotërinj donin t'i shpjegonin të gjitha fenomenet me krizat e tregut të parasë, të cilat vetë në pjesën më të madhe nuk ishin veçse simptoma. Atëherë ishte fjala për të mohuar se krizat industriale e kanë burimin në superprodhimin e përkohshëm dhe prandaj tërë çështja kishte, përveç kësaj, edhe një anë tendencioze, e cila i shtynte njerëzit të bënin shtrembërime. Tani kjo pikë, të paktën për ne, zhduket një herë e përgjithmonë dhe, përveç kësaj, është një fakt i sigurt se tregu i parasë mund të ketë gjithashtu krizat e veta, në të cilat çrregullimet e drejtpërdrejta në fushën e prodhimit industrial luajnë vetëm një rol të dorës së dytë ose bile nuk luajnë asnjë rol. Këtu duhet të nxirren dhe të studiohen edhe shumë gjëra, sidomos në planin historik gjatë këtyre 20 vjetëve të fundit.

Atje ku ka ndarje pune në shkallë shoqërore, proceset e veçanta të punës bëhen të pavarura nga njëri-tjetri. Prodhimi është, në fund të fundit, faktori vendimtar. Por porsa tregtia e produkteve veçohet nga prodhimi i mirëfilltë, ajo ndjek lëvizjen e vet, mbi të cilën në përgjithësi sundon lëvizja e prodhimit, por e cila në disa raste dhe brenda kufijve të kësaj varësie të përgjithshme ndjek megjithatë ligjet e veta që janë në vetë natyrën e këtij faktori të ri. Kjo lëvizje ka fazat e veta dhe, nga ana e vet, ajo ushtron një ndikim të anasjelltë mbi lëvizjen e prodhimit. Zbulimi i Amerikës u shkaktua nga etja për ar, e cila më parë i shtynte portugezët të shkonin në Afrikë (shih Zëtber — «Nxjerrja e metaleve të çmueshme»), sepse industria evropiane, që ishte zhvilluar aq shumë në shekujt XIV dhe XV, dhe tregtia e saj përkatëse kishin nevojë për më shumë mjete këmbimi, të cilat Gjermania — vendi i madh i argjendit në vjetët 1450-1550 — nuk mund t'i siguronte. Pushtimi i Indisë nga portugezët,

nga holandezët dhe nga anglezët prej vitit 1500 deri në vitin 1800 *u bë* vetëm *për të importuar nga* India. Askujt nuk i shkonte në mendje të eksportonte aty. Dhe megjithëkëtë ç'veprim të anasjelltë jashtëzakonisht të madh ushtruan mbi industrinë këto zbulime dhe pushtime, të bëra nga interesa thjesht tregtare: vetëm nevoja e *eksportimit* në këto vende krijoi dhe zhvilloi industrinë e madhe.

E njëjta gjë ndodh edhe me tregun e parasë. Porsa tregtia e parasë ndahet nga tregtia e mallrave, ajo — në disa kushte të dhëna dhe brenda kufijsh që përcaktohen nga prodhimi dhe nga tregtia e mallrave, — merr një zhvillim të vetin, ka ligje dhe faza të posaçme, që përcaktohen nga vetë natyra e vet. Përveç kësaj, kur tregtia e parasë gjatë zhvillimit të vet të mëtejshëm zgjerohet dhe bëhet tregti e letrave me vlerë, që tani nuk janë vetëm tituj shtetërorë, por me ato bashkohen edhe aksionet e ndërmarrjeve industriale dhe të transportit, dhe në këtë mënyrë tregtia e parasë vendos sundimin e saj të drejtpërdrejtë mbi një pjesë të prodhimit, i cili në përgjithësi e sundon, — atëherë veprimi i anasjelltë i tregtisë së parasë mbi prodhimin bëhet edhe më i fortë dhe më i ndërlikuar. Tregtarët e parasë janë pronarë të hekurudhave, të minierave, të uzinave metalurgjike etj. Këto mjete të prodhimit fitojnë një karakter të dyfishtë: puna e tyre duhet t'u përshtatet herë interesave të prodhimit të drejtpërdrejtë, herë nevojave të aksionistëve, përderisa këta janë bankierë. Shembullin më të gjallë në këtë drejtim na e japin hekurudhat e Amerikës Veriore. Tërë puna e tyre tani varet nga operacionet që bëjnë në bursë njëfarë Xhej Guld, Venderbilti etj. — operacione këto që nuk kanë të bëjnë fare me veprimtarinë e një hekurudhe dhe me interesat e saj si mjet transporti. Madje edhe këtu, në Angli, ne kemi vënë re luftën që ka zgjatur dhjetëra vjet midis shoqërive të ndryshme hekurudhore për të caktuar kufijtë e territoreve të tyre,



luftë në të cilën janë shpenzuar shuma kolosale jo në interes të prodhimit dhe të transportit, por vetëm e vetëm për shkak të rivalitetit, që në pjesën më të madhe kishte për qëllim vetëm të lehtësonte operacionet e bursës të tregtarëve të parasë që zotëronin aksione.

Në këto pak shënime mbi mënyrën se si i kuptoj unë marrëdhëniet e prodhimit me tregtinë e mallrave dhe marrëdhëniet e këtyre të dyjave me tregtinë e parasë, unë iu përgjigja në vija të përgjithshme pyetjeve Tuaja mbi materializmin historik në përgjithësi. Kjo gjë mund të kuptohet më lehtë nga pikëpamja e ndarjes së punës. Shoqëria krijon disa funksione të përbashkëta, pa të cilat nuk bën dot. Personat që caktohen në këto funksione formojnë një degë të re të ndarjes së punës *brenda shoqërisë*. Njëkohësisht te ata lindin disa interesa të veçanta edhe kundrejt atyre që i kanë vënë në këtë punë; bëhen të pavarur ndaj tyre dhe — lind shteti. E pastaj ndodh po ajo që ndodh me tregtinë e mallrave dhe më vonë me tregtinë e parasë. Forca e re e pavarur, ç'është e vërteta, duhet të ndjekë në përgjithësi lëvizjen e prodhimit, por ajo, nga ana e vet, kundërvepron mbi kushtet dhe mbi ecurinë e prodhimit në saje të pavarësisë relative që e karakterizon ose, më sak, të pavarësisë relative që ajo ka fituar njëherë dhe që zhvillohet dalngadalë më tej. Ky është një veprim reciprok i dy forcave të pabarabarta: i lëvizjes ekonomike, nga njëra anë, dhe, nga ana tjetër, i forcës së re politike, e cila përpiqet të fitojë sa më shumë pavarësi dhe e cila, derisa është vënë në veprim, është e pajisur edhe me një lëvizje të vetën. Lëvizja ekonomike, sido që të jetë, do ta çajë rrugën e vet, por ajo duhet të pësojë edhe veprimin e anasjelltë të lëvizjes politike, të cilën e ka krijuar ajo vetë dhe e cila ka një pavarësi relative. Mbi lëvizjen ekonomike ndikon, nga njëra anë, lëvizja e pushtetit shtetëror, dhe, nga ana tjetër — e opozitës së lindur në një kohë me të. Ashtu

sikurse në tregun e parasë pasqyrohet në përgjithësi dhe me vërejtjet e bëra më sipër lëvizja e tregut industrial dhe, natyrisht, pasqyrohet *në mënyrë të shtrembëruar*, kështu edhe në luftën midis qeverisë dhe opozitës pasqyrohet lufta e klasave që ekzistonin dhe që ishin në luftë midis tyre qysh para kësaj, por edhe kjo në mënyrë po aq të shtrembëruar: jo më drejtpërsëdrejti, por tërthorazi, jo si luftë klasash, por si luftë për parimet politike dhe bile pasqyrohet në mënyrë aq të shtrembëruar saqë u deshën mijëra vjet që të na bëhej e qartë se ku qëndron thelbi i çështjes.

Veprimi i anasjelltë i pushtetit shtetëror mbi zhvillimin ekonomik mund të jetë tri llojesh. Ai mund të veprojë në të njëjtin drejtim, — atëherë zhvillimi bëhet më i shpejtë; ai mund të veprojë kundër zhvillimit ekonomik, — atëherë pas njëfarë periudhe ai në çdo popull të madh të kohës së sotme pëson disfatë; ose ai mund ta pengojë zhvillimin ekonomik në disa drejtime dhe ta çojë përpara në drejtime të tjera. Ky rast reduktohet, në fund të fundit, në njërin nga dy të parët. Por është e qartë se në rastin e dytë dhe të tretë pushteti politik mund t'i shkaktojë një dëm shumë të madh zhvillimit ekonomik dhe të sjellë një harxhim shumë të madh forcash dhe materiali.

Përveç kësaj, ka edhe një rast pushtimi dhe shkatërrimi brutal të burimeve ekonomike, gjë nga e cila në të kaluarën në disa rrethana të caktuara mund të zhdukeshin pa lënë gjurmë të gjitha rezultatet e zhvillimit ekonomik të një vendi ose kombi. Sot raste të tilla, në përgjithësi, kanë pasoja të kundërta, të paktën në popujt e mëdhenj. I munduri, në fund të fundit, fiton nganjëherë nga pikëpamja ekonomike, politike dhe morale më shumë sesa ngadhënjyesi.

Me të drejtën punët qëndrojnë po kështu. Me t'u bërë e domosdoshme ndarja e re e punës, që krijon juristët profesionistë, hapet përsëri një fushë e re e pavarur, e cila, ndonëse në përgjithësi varet nga prodhimi dhe nga tregtia, prapëseprapë ka edhe ajo një aftësi të veçantë për të kundërvepruar mbi këto fusha. Në shtetin modern e drejta jo vetëm që duhet t'i përgjigjet gjendjes ekonomike të përgjithshme, jo vetëm që duhet të jetë shprehja e saj, por duhet të jetë edhe një shprehje e saj *e harmonizuar përbrenda*, e cila të mos e hedhë poshtë vetveten me anën e kontradiktave të brendshme. Dhe për t'ia arritur këtij qëllimi cenohet gjithnjë më tepër saktësia e pasqyrimit të marrëdhënieve ekonomike. Dhe kjo ndodh aq më shpesh, sa më rrallë ndodh që kodi i ligjeve të jetë një shprehje e prerë, e ashpër dhe e saktë e sundimit të një klase, sepse kjo do të ishte në kundërshtim me «konceptin e së drejtës». Koncepti i kulluar dhe konsekuent i borgjezisë revolucionare të periudhës së vjetëve 1792-1796 mbi të drejtën është falsifikuar nga shumë pikëpamje qysh në Kodin e Napoleonit, dhe në masën që ky koncept i së drejtës është mishëruar në të, ai duhet të pësojë çdo ditë gjithfarë zbutjesh për shkak të rritjes së vazhdueshme të fuqisë së proletariatit. Por kjo nuk pengon që pikërisht Kodi i Napoleonit të jetë ajo përmbledhje ligjesh që shërben si bazë për të gjitha kodifikimet e reja që bëhen në të gjitha anët e botës. Në këtë mënyrë procesi i «zhvillimit të së drejtës» përmblidhet në pjesën më të madhe vetëm në faktin se në fillim bëhen përpjekje për të zhdukur kontradiktat, që rrjedhin nga kthimi i drejtpërdrejtë i marrëdhënieve ekonomike në parime juridike, dhe për të vendosur një sistem juridik të harmonishëm, dhe pastaj ndikimi dhe forca detyruese e zhvillimit ekonomik të mëtejshëm e thyejnë gjithnjë përsëri këtë sistem dhe e fusin atë në kontradikta të reja (tani për tani këtu e kam fjalën vetëm për të drejtën civile).

Pasqyrimi i marrëdhënieve ekonomike në formën e parimeve juridike i vë gjithashtu patjetër këto marrëdhënie me kokë poshtë. Ky proces pasqyrimi bëhet pa arritur te ndërgjegjja e atij që vepron; juristi kujton

se vepron me teza aprioristike, kurse këto janë vetëm pasqyrime të marrëdhënieve ekonomike. Në këtë mënyrë çdo gjë qëndron me kokë poshtë. E që ky shtrembërim, derisa nuk është zbuluar, paraqet atë që ne e quajmë *pikëpamje ideologjike*, ushtron nga ana e vet një kundërveprim mbi bazën ekonomike dhe mund ta modifikojë atë brenda njëfarë kufiri, — kjo gjë më duket se kuptohet vetvetiu. Baza e së drejtës së trashëgimit është ekonomike, po të marrim të njëjtën shkallë zhvillimi të familjes. Megjithatë, është shumë e vështirë të provohet se, për shembull, liria e plotë e testamenteve në Angli dhe kufizimi i madh i saj në Francë kanë pasur në të gjitha hollësitë e tyre vetëm shkaqe ekonomike. Por si njëra ashtu edhe tjetra kundërveprojnë me forcë shumë të madhe mbi ekonominë, sepse ndikojnë mbi shpërndarjen e pasurisë.

Sa për ato sfera ideologjike që qëndrojnë edhe më lart në erë, — feja, filozofia etj., ato kanë një përmbajtje parahistorike, që gjendet dhe përvetësohet nga periudha historike — përmbajtje që ne sot do ta quanim absurditet. Këto përfytyrime të ndryshme të gabuara mbi natyrën, mbi qenien e vetë njeriut, mbi shpirtrat, mbi forcat magjike etj., kanë në pjesën më të madhe një bazë ekonomike vetëm në kuptimin negativ; shkalla e ulët e zhvillimit ekonomik të periudhës parahistorike ka si plotësim, ngandonjëherë edhe si kusht, dhe bile si shkak, përfytyrimet e gabuara mbi natyrën. Dhe ndonëse nevoja ekonomike ka qenë dhe me kalimin e kohës është bërë gjithnjë më tepër zemreku kryesor i përparimit në njohjen e natyrës, — prapëseprapë do të ishte pedantizëm sikur të kërkonim shkaqe ekonomike për të gjitha këto absurditete primitive. Historia e shkencave është historia e zhdukjes graduale të këtij absurditeti ose e zëvendësimit të tij me një absurditet tjetër të ri, por sidoqoftë më pak absurd. Njerëzit që merren me këto punë bëjnë pjesë edhe ata në sfera të veçanta të ndarjes së punës dhe



atyre u duket se punojnë në një fushë të pavarur. Dhe përderisa formojnë një grup të pavarur brenda ndarjes shoqërore të punës, veprat e tyre, duke përfshirë edhe gabimet e tyre, ushtrojnë një ndikim të anasjelltë mbi gjithë zhvillimin shoqëror, bile edhe mbi zhvillimin ekonomik. Por, megjithatë, edhe ata vetë janë nën ndikimin sundues të zhvillimit ekonomik. Në filozofi, për shembull, kjo mund të provohet më lehtë se kudo për periudhën borgjeze. Hobsi qe i pari materialist modern (në frymën e shekullit XVIII), por ai jetoi në një kohë kur monarkia absolute në tërë Evropën ishte në periudhën e lulëzimit të vet dhe kur në Angli ajo ishte hedhur në luftë kundër popullit; ai ishte përkrahës i absolutizmit. Loku, si në çështjen e fesë, ashtu dhe në politikë ishte bir i kompromisit të klasave të vitit 1688. Deistët anglezë dhe pasardhësit e tyre më konsekuentë — materialistët francezë, ishin filozofët e vërtetë të borgjezisë; francezët ishin madje filozofët e revolucionit borgjez. Në filozofinë gjermane, duke filluar që nga Kanti deri te Hegeli, qe pasqyruar filistini gjerman herë në kuptimin pozitiv, herë në atë negativ. Por, si një fushë e veçantë e ndarjes së punës, filozofia e çdo epoke ka si premisë një material të caktuar mendor, që e trashëgon nga paraardhësit e saj dhe nga i cili ajo niset. Kështu shpjegohet që vende të prapambetura ekonomikisht mund të luajnë në filozofi rolin e violinës së parë: Franca në shekullin XVIII kundrejt Anglisë, në filozofinë e së cilës u mbështetën francezët, më vonë Gjermania kundrejt dy të parave. Por si në Francë, ashtu edhe në Gjermani filozofia dhe lulëzimi i përgjithshëm i letërsisë ishin në atë kohë rezultati i një zhvillimi të vrullshëm të ekonomisë. Mbizotërimi i zhvillimit ekonomik në fund të fundit edhe mbi këto fusha për mua është i pamohueshëm, por ky mbizotërim ekziston brenda kushteve që diktohen nga vetë fusha përkatëse: në filozofi, për shembull, nga veprimi i ndikimeve ekonomike (të cilat prapëseprapë

veprojnë në pjesën më të madhe vetëm në trajtën e tyre politike etj.) mbi materialin filozofik ekzistues, që kanë lënë paraardhësit. Ekonomia këtu nuk krijon asgjë nga e para, por ajo përcakton mënyrën e ndryshimit dhe të zhvillimit të mëtejshëm të materialit mendor ekzistues, por edhe këtë ajo e bën më tepër tërthorazi, ndërsa ndikimin e drejtpërdrejtë kryesor mbi filozofinë e ushtrojnë pasqyrimet politike, juridike dhe morale.

Gjërat më të domosdoshme për fenë i kam thënë në kapitullin e fundit të broshurës sime mbi Fojerbahun.

Pra, në qoftë se Barti kujton se ne kemi mohuar çdo ndikim të anasjelltë të pasqyrimeve politike etj. të lëvizjes ekonomike mbi vetë këtë lëvizje, ai s'bën gjë tjetër veçse lufton kundër mullinjve me erë. Mjafton vetëm t'i hedhë një sy «Tetëmbëdhjetë brymerit» të Marksit, ku flitet pothuajse vetëm për rolin *e veçantë* që luajnë luftërat dhe ngjarjet politike, natyrisht, brenda kufijve të varësisë së tyre *të përgjithshme* nga kushtet ekonomike; ose të shikojë «Kapitalin»,[115] për shembull kapitullin mbi ditën e punës, ku tregohet se ç'ndikim të madh ushtron legjidlacioni, i cili është gjithashtu një akt politik, ose të shikojë kapitullin që flet për historinë e borgjezisë (kapitullin 24). Përse luftojmë ne atëherë për diktaturën politike të proletariatit, në qoftë se pushteti politik ekonomikisht është i pafuqishëm? Dhuma (domethënë pushteti shtetëror) është edhe ajo një forcë ekonomike!

Por tani unë nuk kam kohë të kritikoj vetë librin.[116] Më parë duhet të dalë vëllimi III*, dhe, përveç kësaj, unë mendoj se këtë gjë mund ta bënte fare mirë, për shembull, Bernshtajni.

Ajo që u mungon gjithë këtyre zotërinjve është dialektika. Ata shohin gjithnjë këtu shkakun, atje —

* i «Kapitalit». *Red.*



pasojën. Ata nuk shohin se ky është një abstraksion i zbrazët, se në botën reale të kundërta polare metafizike të tilla ka vetëm në kohë krizash, se tërë rrjedha e madhe e zhvillimit bëhet në formën e veprimit reciprok (megjithëse forcat që veprojnë mbi njëra-tjetrën janë tepër të pabarabarta: ndërmjet tyre lëvizja ekonomike është më e forta, është e para dhe vendimtarja), se këtu nuk ka asgjë absolute, por gjithçka është relative. Për ta Hegeli nuk ka ekzistuar.

F. ENGELS

## PARATHËNIE PËR BOTIMIN ANGLISHT TË LIBRIT «ZHVILLIMI I SOCIALIZMIT NGA UTOPIA NË SHKENCË»

Broshura që paraqesim ka qenë në fillim pjesë e një vepre më të madhe. Aty nga viti 1875 dr. E. Dyringu, *privat-docent* i Universitetit të Berlinit, deklaroi papritur dhe me bujë se kishte filluar të besonte në socializmin, dhe i serviri publikut gjerman jo vetëm një teori socialiste të përpunuar me hollësi, por edhe një plan praktik të plotë për transformimin e shoqërisë. Kuptohet vetvetiu se ai u vërsul kundër paraardhësve të vet dhe sidomos kundër Marksit, mbi të cilin shfreu gjithë mllefin e vet.

Kjo ndodhi në atë kohë kur sapo ishte bërë shkrirja e dy pjesëve të partisë socialiste në Gjermani — e ajzenahasve dhe e lasalianëve — dhe në këtë mënyrë partia jo vetëm që u forcua jashtëzakonisht si numër, por, çka është më e rëndësishmja, fitoi edhe mundësinë që t'i drejtonte të gjitha forcat e veta kundër armikut të përbashkët. Partia socialiste në Gjermani po bëhej shumë shpejt një forcë e madhe. Por që ajo të bëhej një forcë e madhe duhej, para së gjithash, të mos rrezikohej uniteti që sapo ishte fituar. Kurse dr. Dyringu filloi të krijonte haptazi rreth vetes një sekt, bërthamën e një partie të ardhme të veçuar. Prandaj ne u detyruam ta pranonim sfidën që na u hodh dhe, me dashje ose pa dashje, të hynim në betejë.

Por kjo ishte një punë mjaft e madhe, megjithëse jo fort e vështirë. Dihet mirë se neve gjermanëve na karakterizon një *gründlichkeit* tmerrsisht e madhe të



një gjykimi të thellë apo një thellësie gjykimi — quajeni si të doni. Sa herë që ndonjëri prej nesh fillon të parashtrojë atë që, sipas mendimit të tij, përbën një doktrinë të re, ai e quan të nevojshme që, para së gjithash, ta përpunojë këtë si një sistem universal. Ai duhet të vërtetojë se edhe parimet e para të logjikës dhe ligjet themelore të gjithësisë kanë ekzistuar prej kohësh që s'mbahen mend vetëm e vetëm për të çuar, më në fund, pikërisht në këtë teori të porsazbuluar, që është kurorëzimi i çdo gjëje. Dhe në këtë drejtim dr. Dyringu i përgjigjej plotësisht këtij kallëpi kombëtar. As më pak dhe as më shumë, por një «Sistem» i plotë «i filozofisë» së frymës, të moralit, të natyrës dhe të historisë, një «Sistem i ekonomisë politike dhe i socializmit» edhe ky i plotë dhe, më në fund, një «Histori kritike e ekonomisë politike» — tri vëllime të trasha, *in octavo*, të rënda si nga pesha, ashtu dhe nga përmbajtja, tri korparmata provash, të mobilizuara kundër filozofëve të mëparshëm, kundër ekonomistëve në përgjithësi dhe Marksit në veçanti, — me të vërtetë, kjo është një orvatje për të bërë një «përmbysje» të plotë «në shkencë», — ja se me çfarë pata të bëja. U detyrova të trajtoja gjithçka: që nga koncepsionet e kohës dhe të hapësirës deri te bimetalizmi; që nga përjetësia e materies dhe e lëvizjes deri te natyra kalimtare e ideve morale; që nga seleksionimi natyror i Darvinit deri te edukimi i rinisë në shoqërinë e ardhshme. Sidoqoftë, sistemi universal i kundërshtarit tim më jepte shkas për të parashtruar në polemikën me të pikëpamjet e Marksit dhe pikëpamjet e mia në lidhje me të gjitha këto çështje të ndryshme, dhe bile në mënyrë shumë më sistematike nga sa ishte bërë deri atëherë. Ky ka qenë pikërisht shkaku kryesor që më detyroi t'i përvishem kësaj detyre, e cila në të gjitha drejtimet e tjera ishte një punë pa grat.

Përgjigjja ime në fillim u botua në formën e një sërë artikujsh në gazetën «Vorwärts» të Lajpcigut, or-

gani qendror i partisë socialiste[117], dhe pastaj — si libër me titullin «Përmbysja që ka bërë në shkencë z. Eugen Dyring», botimi i dytë i të cilit doli në Cyrih më 1886.

Me kërkesën e mikut tim Pol Lafargu, sot deputet i Lilit në parlamentin francez, me tre kapituj të këtij libri unë përgatita një broshurë, të cilën ai e përktheu dhe e botoi më 1880 me titullin «*Socializmi utopik dhe socializmi shkencor*». Në bazë të këtij teksti frëngjisht dolën një botim polonisht dhe një spanjisht. Më 1883 miqtë tanë gjermanë e botuan broshurën në gjuhën në të cilën ajo ishte shkruar në fillim. Pastaj nga ky tekst gjermanisht u bënë përkthime në italisht, rusisht, danisht, holandisht dhe rumanisht. Kështu, duke përfshirë edhe këtë botim anglisht, kjo broshurë u përhap në dhjetë gjuhë. Mendoj se asnjë vepër socialiste, pa përjashtuar as «Manifestin komunist», të botuar më 1848, dhe «Kapitalin» e Marksit, nuk është përkthyer kaq herë. Në Gjermani kjo broshurë është botuar katër herë me një tirazh të përgjithshëm prej rreth 20 000 copësh.

Shtojca «Marka»[118] u shkrua me qëllim që në Partinë Socialiste të Gjermanisë të përhapeshin disa njohuri elementare mbi historinë e lindjes dhe të zhvillimit të pronës së tokës në Gjermani. Kjo dukej edhe më e nevojshme në një kohë kur çështja e bashkimit të punëtorëve të qytetit për partinë socialdemokrate gjermane kishte shkuar mjaft përpara dhe partisë i dilte si detyrë që të merrej me punëtorët e bujqësisë dhe me fshatarët. Kjo shtojcë u përfshi në këtë botim për arsye se format primitive të zotërimit të tokës, të përbashkëta për të gjitha tributë teutonike, dhe historia e shthurjes së tyre njihen në Angli edhe më pak se në Gjermani. Tekstin e lashë ashtu siç ka qenë në fillim, pa prekur hipotezën e propozuar para pak kohe nga Maksim Kovalevski, sipas së cilës para ndarjes së tokave të bukës dhe të livadheve midis pjesëtarëve të markës toka punohej bashkërisht nga një bashkësi



e madhe familjare patriarkale, që përmblidhte disa breza (si shembull mund të shërbejë zadruga e sllavëve të Jugut, që është edhe sot), kurse më vonë, kur komuna u zgjerua dhe u bë tepër e madhe që të mund të mbarështohej ekonomia në mënyrë të përbashkët, u bë ndarja e tokave të komunës. Kovalevski, ndoshta, ka plotësisht të drejtë, por kjo çështje është ende *sub judice**.

Termat ekonomikë që përdoren në këtë vepër, pasi ata janë të rinj, përputhen me terminologjinë e «Kapitalit» të Marksit, ashtu siç është dhënë në botimin anglisht. Me «prodhim të mallrave» ne kuptojmë atë fazë të zhvillimit ekonomik, në të cilën sendet nuk prodhohen vetëm për të plotësuar nevojat e prodhuesve, por edhe me qëllim këmbimi, d.m.th. prodhohen *si mall*, dhe jo si vlera përdorimi. Kjo fazë ekziston që nga koha kur filloi prodhimi për këmbim dhe deri në ditët tona; zhvillimin e saj të plotë ajo e arrin vetëm në prodhimin kapitalist, d.m.th. në ato kushte kur kapitalisti, pronar i mjeteve të prodhimit, pajton punëtorë me mëditje — njerëz që nuk zotërojnë asnjë mjet prodhimi përveç fuqisë së tyre punëtore, — dhe shtie në xhep tepricën që krijohet nga diferenca midis çmimit të shitjes së produkteve dhe shpenzimeve që janë bërë për to. Historinë e industrisë, duke filluar që nga mesjeta, ne e ndajmë në tri periudha: 1) zeja, mjeshtrit e vegjël zejtarë me pak çirakë dhe nxënës, kur çdo punonjës e prodhon gjithë artikullin; 2) manufaktura, kur një numër më i madh punëtorësh, të mbledhur në një ndërmarrje të madhe, e prodhojnë gjithë artikullin në bazë të ndarjes së punës, d.m.th. çdo punëtor kryen vetëm një operacion pjesor, kështu që produkti është gati vetëm pasi të ketë kaluar me radhë nga duart e të gjithëve; 3) industria moderne, kur produkti prodhohet me makina, që vihen në lëvizje me anë të një

* — duke u diskutuar. *Red.*

force, ndërsa roli i punëtorit kufizohet me mbikëqyrjen e veprimeve të mekanizmave dhe me rregullimin e tyre.

Unë e di fare mirë se përmbajtja e kësaj broshure nuk do t'i pëlqejë një pjese të madhe të lexuesve britanikë. Por sikur ne, banorët e kontinentit, t'u jepnim sadopak rëndësi paragjykimeve të «respektabilitetit» britanik, atëherë punët do të shkonin edhe më keq nga ç'janë sot. Broshura që paraqesim është shkruar për të mbrojtur atë që ne quajmë «materializëm historik», dhe fjala «materializëm» ia vret veshin shumicës dërrmuese të lexuesve britanikë. «Agnosticizmi»[119] mund edhe të durohej, por materializmi është një gjë krejt e papranueshme.

E megjithatë djepi i gjithë materializmit të sotëm, duke filluar që nga shekulli XVII, është pikërisht Anglia.

«Materializmi është bir i vërtetë i Britanisë së Madhe. Që në kohën e tij skolastiku i saj, Duns Skoti, e pyeste veten: a nuk është e aftë materia të mendojë?

Për ta bërë të mundshme këtë mrekulli, ai i drejtohej gjithëfuqisë së perëndisë, d.m.th. ai e detyronte vetë teologjinë të predikonte materializmin. Veç asaj, ai ishte nominalist. Nominalizmi ka qenë një nga elementet kryesore për materialistët anglezë dhe në përgjithësi është shprehja e parë e materializmit.

Themeluesi i vërtetë i materializmit anglez është Bekoni. Për atë shkencat e natyrës janë e vetmja shkencë e vërtetë, ndërsa fizika, që mbështetet në eksperiencën ndijore, është pjesa më e rëndësishme e shkencave të natyrës. Anaksagora me homeomeritë e tij dhe Demokriti me atomet e tij përmenden shpesh prej tij si autoritete. Sipas teorisë së tij, shqiset janë të pagabueshme dhe përbëjnë burimin e çdo dijeje. Shkenca është shkencë eksperimentale dhe qëndron në zbatimin e një metode racionale për çdo gjë që na jepet nëpërmjet shqiseve. Induksioni, analiza, krahasimi,



vrojtimi, eksperimenti janë kushtet kryesore të metodës racionale. Vetija e parë dhe më kryesorja nga të gjitha vetitë, që përmban në vetvete materia, është lëvizja, — jo vetëm si lëvizje mekanike dhe matematike, por edhe më tepër si impuls, frymë e gjallë, tension, — ose, po të përdorim shprehjen e Jakov Bëmes, si një «mundim» [«*Qual*»]* i materies.

Te Bekoni, që është krijuesi i tij i parë, materializmi fsheh ende në mënyrë naive embrionet e një zhvillimi të gjithanshëm. Materia i buzëqesh gjithë njeriut me shkëlqimin e saj poetik dhe ndijor. Ndërsa vetë teoria, e paraqitur në formë aforizmash, është, përkundrazi, ende plot inkoherenca teologjike.

Gjatë zhvillimit të tij të mëtejshëm materializmi bëhet i njëanshëm. Hobsi është sistematizuesi i materializmit të Bekonit. Realiteti i ndijuar i humbet ngjyrat e veta të forta dhe shndërrohet në realitet të ndijuar abstrakt të gjeometrit. Lëvizja fizike i bëhet fli lëvizjes mekanike ose asaj matematike, gjeometria shpaliet si shkenca kryesore. Materializmi bëhet armik i njeriut. Për ta mposhtur në truallin e vet frymën e patrup dhe armike ndaj njeriut, materializmi detyrohet ta mortnojë ai vetë trupin e vet dhe të bëhet asket. Ai paraqitet si një qenie me intelekt, por, nga ana tjetër, ai zhvillon me konsekuencë të pamëshirshme të gjitha konkluzionet e intelektit.

Në qoftë se shqiset tona janë burimi i të gjitha

---

* «*Qual*» është një lojë fjalësh filozofike. «*Qual*» fjalë për fjalë do të thotë mundim, dhimbje, e cila shtyn për ndonjë veprim. Në të njëjtën kohë mistiku Bëme i jep kësaj fjale gjermane edhe diçka nga kuptimi i fjalës latine *qualitas* [cilësi]. «*Quali*» i tij është, në kundërshtim me dhimbjen e shkaktuar nga jashtë, një faktor aktiv, që lind nga një zhvillim spontan i sendit, i raportit ose i individit, që i nënshtrohet atij, dhe i cili gjithashtu, nga ana e tij, shkakton këtë zhvillim. *(Shënim i Engelsit për botimin anglisht.)*

dijeve tona, — thotë Hobsi, duke u nisur nga Bekoni, — atëherë ideja, mendimi, përfytyrimi etj. — të gjitha këto nuk janë gjë tjetër veçse hije të botës trupore, të çliruara pak a shumë nga forma e vet ndijore. Shkenca mundet vetëm t'u japë një emër këtyre hijeve. I njëjti emër mund t'ju jepet shumë hijeve. Bile mund të ketë edhe emra të emrave. Por do të binim në kontradiktë, në qoftë se, nga njëra anë, do të shihnim në botën ndijore burimin e të gjitha ideve dhe, nga ana tjetër, të thoshim se një fjalë është diçka më tepër se një fjalë, se, përveç qenieve të përfytyruara, gjithmonë të veçanta, ka edhe qenie të përgjithshme. Substanca e patrup është një kontradiktë, po ashtu si dhe trupi i patrup. Trupi, qenia, substanca — të gjitha këto janë po e njëjta ide reale. *Nuk mund të ndahet mendimi nga materia që mendon.* Materia është subjekti i të gjitha ndryshimeve. Fjala «i pafundshëm» është pa kuptim, në qoftë se ajo nuk shpreh aftësinë e mendjes sonë për ta shtuar pa fund një madhësi të caktuar. Meqenëse vetëm çka është materiale mund të kapet nga shqiset tona, mund të njihet, atëherë asgjë nuk dihet për ekzistencën e perëndisë. Vetëm ekzistenca ime është e sigurt. Çdo pasion njerëzor është një lëvizje mekanike, që mbaron ose fillon. Objektet e impulseve — ja se çfarë quajmë ne të mirë. Njeriu u nënshtrohet po të njëjtave ligje, të cilave u nënshtrohet edhe natyra. Pushteti dhe liria janë identikë.

Hobsi e sistematizoi Bekonin, por nuk dha ndonjë argumentim më të hollësishëm të parimit të tij themelor — se dijet dhe idetë vijnë nga bota e ndijimeve. Loku e argumenton parimin e Bekonit dhe të Hobsit në veprën e tij «Mbi prejardhjen e arsyes njerëzore».

Po ashtu siç i asgjësoi Hobsi paragjykimet teiste të materializmit të Bekonit, po kështu edhe Kolinsi, Doduelli, Kouardi, Hartli, Pristli etj. asgjësuan kufijtë e fundit teologjikë të sensualizmit të Lokut. Deizmi — të paktën për materialistin — nuk është veçse një mënyrë e volitshme dhe e lehtë për t'i larë hesapet me fenë»*.



Kështu shkruante Karl Marksi për origjinën britanike të materializmit të sotëm. Dhe në qoftë se sot anglezët nuk e quajnë veten fort të mikluar nga njohja e këtyre meritave të stërgjyshërve të tyre, kjo është vetëm për t'u vajtuar. Megjithatë, nuk mund të mohohet se Bekoni, Hobsi dhe Loku kanë qenë etërit e shkollës së shkëlqyer të materialistëve francezë, të cilët, me gjithë fitoret e korrura nga gjermanët dhe nga anglezët në tokë dhe në det mbi francezët, shekullin XVIII e bënë kryesisht shekull francez, dhe këtë e bënë shumë kohë para atij revolucioni francez, që kurorëzoi mbarimin e këtij shekulli dhe rezultatet e të cilit ne si në Angli ashtu dhe në Gjermani, përpiqemi ende t'ia përshtasim klimës së vendeve tona.

Kjo nuk mund të mohohet në asnjë mënyrë. Një të huaj me kulturë, që vinte nga mesi i shekullit tonë për të banuar në Angli, më shumë se çdo gjë tjetër e habiste — dhe ai as që mund ta kuptonte ndryshe këtë — fanatizmi fetar dhe kokëtrashësia e klasës së mesme «të respektueshme» angleze. Atëherë të gjithë ne ishim materialistë ose, të paktën, përkrahës shumë të vendosur të mendimit të lirë, dhe për ne ishte i pakuptueshëm fakti se pothuajse gjithë njerëzit me kulturë në Angli besonin në gjithfarë mrekullish të paqena dhe se bile disa gjeologë, si Baklenti dhe Manteli, i shtrembëronin të dhënat e shkencës së tyre, me qëllim që ato të mos i godisnin tepër rëndë mitet e Librit të qenies. Nuk mund ta merrnim me mend se si, për të gjetur njerëz, të cilët në çështjet fetare të guxonin të mbështeteshin në arsyen e tyre, duhej të shkonim në mes të masës pa kulturë, në mes të «turmës së palarë», siç

---

* *K. Marks* e *F. Engels*, «Familja e shenjtë». Frankfurt-mbi-Majn, 1845, f. 201-204[120].

thuhej atëherë, — në mes të punëtorëve, sidomos të socialistëve, pasues të Ouenit.

Por që nga ajo kohë Anglia «është qytetëruar». Ekspozita e vitit 1851 i dha fund veçimit ishullor të Anglisë. Anglia dalngadalë u internacionalizua në të ngrënët dhe në të pirët, në zakonet dhe në idetë; ajo ka arritur në këtë drejtim suksese aq të mëdha, saqë dëshiroj gjithnjë më shumë të uroj që disa zakone angleze të bëhen kaq të përgjithshme në kontinent, siç janë bërë në Angli disa zakone të kontinentit. Një gjë është e sigurt: përhapja e vajit të ullirit (i cili para vitit 1851 njihej vetëm nga aristokracia) u shoqërua nga përhapja fatale e skepticizmit kontinental në çështjet fetare; puna arriti që agnosticizmi, megjithëse ai nuk quhet ende aq fisnik sa kisha zyrtare angleze[121], prapëseprapë përsa i përket respektabilitetit qëndron pothuajse në një rang me sektin e baptistëve dhe, sidoqoftë, në një rang më lart se Ushtria e shpëtimit[122]. Dhe unë nuk mund të mos mendoj se shumë nga ata që janë dëshpëruar me gjithë zemër nga ky përparim i mosbesimit dhe e mallkojnë atë, do të ngushëllohen kur ta marrin vesh se këto ide të reja nuk kanë ardhur nga jashtë, nuk mbajnë markën *Made in Germany* — prodhuar në Gjermani — si shumë sende të tjera të përdorimit të përditshëm; se ato, përkundrazi, janë prej origjine të lashtë angleze dhe se themeluesit e tyre britanikë dyqind vjet më parë shkonin shumë më larg se stërnipërit e tyre të sotëm.

Me të vërtetë, ç'është agnosticizmi, në mos materializëm i druajtur? Pikëpamja e agnostikut në lidhje me natyrën është fund e krye materialiste. Gjithë bota natyrore drejtohet nga ligje dhe përjashton kryekëput çdo ndërhyrje nga jashtë. Por — shton agnostiku — ne nuk jemi në gjendje të provojmë nëse ekziston apo nuk ekziston çfarëdo qenieje më e lartë jashtë botës që ne njohim. Kjo vërejtje mund të kishte njëfarë vlere në ato kohë kur Laplasi, pasi u pyet nga Napoleoni pse



në «Mekanikën qiellore»[123] të këtij astronomi të madh as që përmendet fare krijuesi, u përgjigj me krenari: «*Je n'avais pas besoin de cette hypothèse*»*. Kurse sot ideja që ne kemi për zhvillimin e Gjithësisë nuk lë fare vend as për krijuesin as për rregulluesin. Por sikur të donim të pranonim ekzistencën e ndonjë qenieje më të lartë, jashtë gjithë botës ekzistuese, kjo në vetvete do të ishte një kontradiktë dhe, veç asaj, mendoj unë, një fyerje e pamerituar për ndjenjat e njerëzve fetarë.

Agnostiku ynë pranon gjithashtu se e gjithë dija jonë mbështetet në njoftimet që ne marrim nëpërmjet shqiseve tona. Por, shton ai, ku e dimë ne se shqiset tona na japin figura të sakta të sendeve që ato perceptojnë? Dhe më tej na thotë se kur ai flet për sendet ose për vetitë e tyre, në të vërtetë ai nuk ka parasysh vetë këto sende ose vetitë e tyre, për të cilat ai nuk mund të dijë asgjë të saktë, por vetëm ato përshtypje që këto sende ose vetitë e tyre kanë shkaktuar në shqiset e tij. Patjetër kjo është një pikëpamje e vështirë për t'u hedhur poshtë vetëm me argumentime. Por njerëzit, para se të fillonin të argumentonin, kanë pasë vepruar. «Në fillim ka qenë veprimi». Dhe veprimtaria njerëzore e ka zgjidhur këtë vështirësi shumë më parë sesa ta shpikte urtësia e njeriut. *The proof of the pudding is in the eating***. Në çastin që ne e përdorim një send për veten tonë në përputhje me vetitë e perceptuara të këtij sendi, — pikërisht në atë çast ne bëjmë një provë të sigurt që na tregon nëse perceptimet e shqiseve tona kanë qenë të sakta apo të gabuara. Në qoftë se këto perceptime kanë qenë të gabuara, atëherë edhe gjykimi ynë mbi mundësinë e përdorimit të këtij sendi do të jetë medoemos i gabuar, dhe çdo orvatje për ta përdorur patjetër do të çojë në dështim. Por në qoftë se ne ia arrijmë qëllimit tonë, në qoftë se ne

* «Nuk kisha nevojë për këtë hipotezë». *Red.*

** Pudingu provohet duke e ngrënë. *Red.*

do të shohim se sendi përputhet me idenë që ne kemi në lidhje me të, se ai na jep rezultatin që ne prisnim nga përdorimi i tij, — atëherë ne kemi një provë pozitive *se brenda këtyre kufijve* perceptimet tona në lidhje me këtë send dhe me vetitë e tij përputhen me realitetin që ekziston jashtë nesh. Në qoftë se, përkundrazi, ne zbulojmë se kemi gabuar, të shumtën e herëve pas pak kohe ne dimë të gjejmë edhe shkakun e këtij gabimi; ne gjejmë se perceptimi, në të cilin është mbështetur prova jonë, ose ka qenë ai vetë jo i plotë dhe i përciptë, ose ka qenë i lidhur me rezultatet e perceptimeve të tjera në një mënyrë që nuk i përshtatet realitetit; këtë ne e quajmë arsyetim të gabuar. Por derisa ne i zhvillojmë dhe i përdorim shqiset tona siç duhet, derisa ne e mbajmë veprimtarinë tonë brenda kufijve të caktuar nga perceptimet e marrura dhe të përdorura drejt, — ne do të gjejmë gjithmonë se suksesi i veprimeve tona është një provë që tregon se perceptimet tona përputhen me natyrën objektive të sendeve të perceptuara. Nuk ka asnjë rast, me sa dimë deri tani, që ne të kemi qenë të detyruar të arrijmë në konkluzionin se perceptimet tona shqisore, të kontrolluara në mënyrë shkencore, prodhojnë në trurin tonë përfytyrime të botës së jashtme, që në natyrën e vet nuk përputhen me realitetin, ose se midis botës së jashtme dhe perceptimeve tona shqisore të kësaj bote ekziston një mospërputhje e lindur bashkë me to.

Por këtu na del agnostiku neokantian dhe thotë: po, ndoshta ne jemi në gjendje t'i perceptojmë drejt vetitë e një sendi, por vetë sendin nuk mund ta njohim me anën e asnjë procesi, as shqisor as mendor. Ky «send në vetvete» ndodhet përtej njohjes sonë. Këtyre gjërave u është përgjigjur me kohë Hegeli: në qoftë se ju i njihni të gjitha vetitë e një sendi, ju njihni edhe vetë sendin; atëherë mbetet vetëm fakti i thjeshtë se sendi në fjalë ekziston jashtë nesh, dhe pasi shqiset tuaja ta kenë vërtetuar edhe këtë fakt, ju e keni njohur këtë «send në vetvete» të tërë dhe plotësisht, — keni njohur të famshmin *«Ding an sich»* të panjohshëm të Kantit. Sot kësaj ne mund t'i shtojmë vetëm se në kohën e Kantit njohja jonë e sendeve të natyrës ishte ende aq fragmentare, saqë prapa secilit nga këto sende mund të mendohej ende se ekziston edhe një «send në vetvete» i veçantë misterioz. Por qysh atëherë, në saje të përparimit të madh të shkencës, këto sende të pakapshme janë njohur njëri pas tjetrit, janë analizuar dhe bile më shumë — *janë riprodhuar*. Dhe një gjë që ne vetë mund ta *bëjmë*, natyrisht, nuk mund ta quajmë më të panjohshme. Qenie të tilla misterioze për kiminë e gjysmës së parë të shekullit tonë kanë qenë lëndët organike. Tani ne jemi në gjendje t'i krijojmë njërën pas tjetrës prej elementeve kimike dhe pa ndihmën e proceseve organike. Kimia moderne thotë: kur përbërja kimike e një trupi njihet, ai mund të prodhohet prej elementeve të tij. Është e vërtetë se ne jemi ende shumë larg nga njohja e saktë e përbërjes së lëndëve më të larta organike, të trupave albuminoidë; por nuk ka asnjë arsye të mendohet se edhe pas shekujsh ne nuk do të mund ta kemi këtë dije dhe të prodhojmë me ndihmën e saj albuminën artificiale. Në qoftë se ne do ta arrijmë këtë, ne do të riprodhojmë njëkohësisht edhe jetën organike, sepse jeta që nga format e saj më të ulëta deri te më të lartat nuk është gjë tjetër veçse mënyra normale e ekzistencës së trupave albuminoidë.

Por agnostiku ynë, pasi bën këto vërejtje formale, flet dhe vepron si një materialist i bindur, sepse në të vërtetë ai i tillë është. Ai, ndoshta, do të thotë: me sa dimë *ne*, materia dhe lëvizja, ose, siç thonë tani, energjia nuk mund as të krijohet as të zhduket, por ne nuk kemi asnjë provë që ato të mos jenë krijuar në një çast që ne nuk e dimë. Por në qoftë se ju do të provoni ta shfrytëzoni në ndonjë rast këtë pohim kundër tij — ai do t'ju detyrojë ta mbyllni gojën menjëherë.

Në qoftë se ai *in abstracto** e pranon mundësinë e spiritualizmit, *in concreto*** ai as që do të dëgjojë për këtë mundësi. Ai do t'ju thotë: për aq sa dimë dhe mund të dimë, nuk ekziston asnjë krijues ose rregullues i Gjithësisë; me sa dimë ne, edhe materia edhe energjia nuk mund as të krijohen as të zhduken; për ne mendimi është vetëm një formë e energjisë, një funksion i trurit; gjithçka ne dimë është se bota materiale drejtohet nga ligje të pandryshueshme, etj. etj. Kështu, si njeri i *shkencës*, si njeri që *di* diçka, ai është materialist; por jashtë shkencës së tij, në ato fusha që janë të huaja për të, padijen e vet ai e përkthen në gjuhën greqishte dhe e quan agnosticizëm.

Sidoqoftë, një gjë është e padiskutueshme: edhe sikur të isha agnostik, pikëpamjen për historinë, që është paraqitur në këtë libër, nuk do të mund ta quaja «agnosticizëm historik». Njerëzit fetarë do të talleshin me mua, ndërsa agnostikët do të pyesnin me zemërim: mos dua të tallem me ta? Dhe unë shpresoj se edhe «respektabiliteti» britanik, i cili gjermanisht quhet filisteizëm, nuk do të zemërohet shumë, në qoftë se unë do të përdor edhe anglisht, si në shumë gjuhë të tjera, shprehjen «materializëm historik» për të përcaktuar atë pikëpamje mbi zhvillimin e historisë botërore, sipas së cilës shkaku i fundit dhe forca lëvizëse vendimtare e të gjitha ngjarjeve historike të rëndësishme janë zhvillimi ekonomik i shoqërisë, ndryshimet e mënyrës së prodhimit dhe të këmbimit, ndarja e shoqërisë në klasa të ndryshme që lind së këtejmi dhe lufta e këtyre klasave midis tyre.

Ndoshta do të tregohen pakëz më të butë me mua, në qoftë se do të provoj se materializmi historik mund të jetë i dobishëm edhe për respektabilitetin e filistinit britanik. Thashë se këtu e dyzet ose pesë-

* — në mënyrë abstrakte. *Red.*

** — në rastin konkret. *Red.*



dhjetë vjet më parë çdo të huaji me kulturë, që vinte për të banuar në Angli, i bënte përshtypje të keqe ajo që atij duhej t'i dukej fanatizëm fetar ose ngushtësi e klasës «së respektueshme» të mesme angleze. Unë do të provoj tani se klasa e respektueshme e mesme e asaj kohe nuk ishte aspak aq e trashë sa i dukej intelektualit të huaj. Tendencat fetare të kësaj klase kanë shpjegimin e tyre.

Kur Evropa doli nga mesjeta, klasa e mesme qytetare, që po ngjitej përpjetë, ishte elementi i saj revolucionar. Pozita që ajo i kishte siguruar vetes dhe që i ishte njohur në gjirin e rendit feudal mesjetar ishte bërë tepër e ngushtë për aftësinë e saj për t'u zgjeruar. Zhvillimi i lirë i borgjezisë nuk mund të pajtohej më me sistemin feudal, sistemi feudal duhej të binte.

Por qendra e madhe ndërkombëtare e sistemit feudal ishte kisha katolike romake. Me gjithë luftërat e brendshme, ajo bashkonte gjithë Evropën Perëndimore feudale në një të tërë politike të madhe, që ishte njëlloj në kundërshtim si me botën shizmatike greke, ashtu edhe me botën myslimane. Ajo e rrethoi rendin feudal me aureolën e lumnisë hyjnore. Hierarkinë e vet ajo e vendosi sipas modelit feudal, dhe, më në fund, ajo ishte pronari më i madh feudal, sepse ajo zotëronte jo më pak se një të tretën e të gjitha tokave të vendeve katolike. Para se t'i shpallej luftë feudalizmit shekullar në çdo vend të veçantë, duhej shkatërruar kjo organizatë e tij e shenjtë qendrore.

Por krahas me lulëzimin e borgjezisë përparonte me hapa viganë edhe zhvillimi i shkencës. Lulëzuan përsëri astronomia, mekanika, fizika, anatomia, fiziologjia. Për zhvillimin e industrisë së vet borgjezia kishte nevojë për një shkencë, e cila të studionte vetitë e trupave fizikë dhe format e shfaqjes së forcave të natyrës. Deri atëherë shkenca kishte qenë shërbëtorja e bindur e kishës, dhe asaj nuk i lejohej të shkonte përtej caqeve të caktuara nga feja: me fjalë të tjera — ajo

ishte çfarë të doni, po jo shkencë. Tani shkenca ngriti krye kundër kishës; borgjezia kishte nevojë për shkencën dhe mori pjesë në këtë kryengritje.

Në këtë mënyrë, unë preka vetëm dy nga pikat, në të cilat borgjezia, që po rritej, duhej të binte në konflikt me kishën ekzistuese. Por kjo do të jetë e mjaftueshme për të provuar, së pari, se në luftën kundër autoritetit të kishës katolike më shumë se të gjithë mori pjesë pikërisht kjo klasë — borgjezia; së dyti, se çdo luftë kundër feudalizmit duhej të merrte në atë kohë një pamje fetare, të drejtohej në radhë të parë kundër kishës. Por në qoftë se kushtrimi i luftës u lëshua nga universitetet dhe nga tregtarët e qyteteve, ai gjeti patjetër një jehonë të fortë në masat e popullsisë së fshatit, në fshatarët, të cilët bënin kudo një luftë të pamëshirshme kundër feudalëve të tyre shpirtërorë dhe laikë, dhe kjo ishte një luftë për vetë ekzistencën.

Lufta e gjatë e borgjezisë evropiane kundër feudalizmit arriti kulmin në tri beteja të mëdha vendimtare.

E para ka qenë e ashtuquajtura Reformë në Gjermani. Thirrjes së lëshuar nga Luteri për revoltë kundër kishës iu përgjigjën dy kryengritje politike: në fillim — ajo e fisnikërisë së ulët nën udhëheqjen e Franc fon Zikingenit më 1523, dhe pastaj — lufta e madhe fshatare e vitit 1525. Që të dyja këto u shtypën kryesisht për faj të pavendosmërisë së partisë më të interesuar, të borgjezisë qytetare, — pavendosmëri, në shkaqet e së cilës këtu nuk kemi mundësi të ndalemi. Qysh prej këtij çasti lufta degjeneroi në një grindje midis princërve të veçantë dhe pushtetit qendror perandorak dhe pati si pasojë që për 200 vjet Gjermania u fshi nga lista e kombeve politikisht aktive të Evropës. Sidoqoftë, reforma luterane vendosi në Gjermani një fe të re — pikërisht atë fe që i nevojitej monarkisë absolute. Pa u kthyer ende mirë në luteranizëm, fshatarët e Gjermanisë Verilindore nga njerëz të lirë u katandisën në bujkrobër.



Por aty ku dështoi Luteri, fitoi Kalvini. Dogma e tij u përgjigjej kërkesave të pjesës më të guximshme të borgjezisë së asaj kohe. Teoria e tij e predestinimit ishte shprehja fetare e faktit se në botën e tregtisë dhe të konkurrencës suksesi ose dështimi nuk varen nga veprimtaria ose nga zotësia e personave të veçantë, por nga rrethana që nuk varen prej tyre. «Nuk vendos vullneti ose veprimi i një njeriu të veçantë, por mëshira» e forcave të fuqishme, por të padukshme ekonomike. Dhe kjo ka qenë veçanërisht e vërtetë në një kohë revolucioni ekonomik, kur të gjitha rrugët dhe qendrat e vjetra tregtare u zëvendësuan me rrugë dhe me qendra të reja, kur u zbuluan Amerika dhe India, kur bile edhe simboli ekonomik i besimit, i nderuar prej shekujsh — vlera e arit dhe e argjendit — u lëkund dhe u shemb. Veç asaj, organizimi kishtar i Kalvinit ishte fund e krye demokratik dhe republikan; dhe aty ku edhe mbretëria e qiejve ishte republikanizuar, a mund t'u qëndronin më mbretëritë e tokës besnike mbretërve, peshkopëve dhe feudalëve? Ndërsa luteranizmi u bë në Gjermani vegël e verbër në duart e princërve të vegjël gjermanë, kalvinizmi krijoi republikën në Holandë dhe parti të forta republikane në Angli dhe sidomos në Skoci.

Kryengritja e dytë e madhe e borgjezisë gjeti te kalvinizmi teorinë e saj luftarake të gatshme. Kjo kryengritje shpërtheu në Angli. Klasa e mesme e qyteteve i dha asaj shtytjen e parë, ndërsa fshatarësia e mesme (jomenri) e krahinave bujqësore e çoi atë në fitore. Një fenomen origjinal: në të tria revolucionet e mëdha borgjeze ushtria që lufton janë fshatarët. Dhe pikërisht fshatarët janë ajo klasë, e cila pas fitores së korrur rrënohet në mënyrë të pashmangshme për shkak të pasojave ekonomike të kësaj fitoreje. Njëqind vjet pas Kromuellit jomenria angleze u zhduk pothuajse fare. Dhe vetëm e vetëm në saje të ndërhyrjes së kësaj jomenrie dhe të elementit plebe të qyteteve lufta u

çua deri në fitore dhe Karli I përfundoi në eshafot. Që borgjezia të mund të përfitonte qoftë edhe vetëm ato fryte të fitores, që në atë kohë ishin pjekur plotësisht për t'u vjelur, revolucioni duhej çuar shumë përtej këtij qëllimi; krejt e njëjta gjë ndodhi më 1793 në Francë dhe më 1848 në Gjermani. Me sa duket, ky qenka me të vërtetë një nga ligjet e zhvillimit të shoqërisë borgjeze.

Pas gjithë kësaj veprimtarie revolucionare shpërtheu reaksioni i pashmangshëm, i cili gjithashtu shkoi përtej qëllimit. Pas shumë lëkundjesh, më në fund, u vendos një qendër e re graviteti, që shërbeu si pikënisje për zhvillimin e mëtejshëm. Periudha e mrekullueshme e historisë angleze, të cilën filistejtë e kanë pagëzuar me emrin «revoltë e madhe», dhe betejat që e pasuan mbyllen me ngjarjen relativisht të parëndësishme të vitit 1689, të cilën historianët liberalë e quajnë «revolucion të lavdishëm».

Pikënisja e re ishte një kompromis midis borgjezisë që po ngrihej dhe ish-pronarëve të mëdhenj feudalë të tokave. Këta të fundit, që quheshin atëherë, si dhe tani, aristokraci, prej kohësh kishin hyrë në rrugën për t'u bërë, siç u bë Lui-Filipi në Francë vetëm pas një kohe të gjatë: borgjezët e parë të mbretërisë. Për fat të Anglisë, baronët e vjetër feudalë hëngrën kokën me njëri-tjetrin në luftërat midis Trëndafilit të kuq dhe atij të bardhë. Trashëgimtarët e tyre, megjithëse në pjesën më të madhe ishin pinjoj po të këtyre familjeve të vjetra, rridhnin nga breza paralelë aq të largët, saqë përbënë një shtresë krejt të re. Zakonet dhe aspiratat e tyre ishin më shumë borgjeze se feudale. Ata ia dinin shumë mirë vlerën parasë dhe filluan menjëherë ta rrisnin shumë rentën e tokës, duke dëbuar nga toka qindra qiramarrës të vegjël dhe duke i zëvendësuar ata me dhen. Henriku VIII krijonte me shumicë lendlordë të rinj nga elementë të borgjezisë, duke



shpërndarë dhe duke shitur me çmime qesharake çifligjet e kishës; po në këtë rezultat çuan edhe konfiskimet e çifligjeve të mëdha, që vazhduan pa ndërprerje deri në fund të shekullit XVII, të cilat pastaj u shpërndaheshin parvenyve ose gjysëmparvenyve. Prandaj «aristokracia» angleze që në kohën e Henrikut VII jo vetëm që nuk e pengoi zhvillimin e industrisë, por, përkundrazi, u përpoq që të nxirrte përfitime prej saj. Po kështu nuk mungoi kurrë edhe një pjesë pronarësh të mëdhenj të tokave, e cila për arsye ekonomike ose politike pranonte të bashkëpunonte me krerët e borgjezisë financiare dhe industriale. Në këtë mënyrë, kompromisi i vitit 1689 mundi të realizohej fare lehtë. Plaçka politike — postet, sinekurat, rrogat e mëdha — u jepej familjeve të mëdha të fisnikërisë çifligare me kusht që ato të respektonin sa duhej interesat ekonomike të klasës financiare, industriale dhe të klasës së mesme tregtare. Këto interesa ekonomike qysh në atë kohë ishin mjaft të fuqishme dhe, në fund të fundit, ishin ato që përcaktonin politikën e përgjithshme të kombit. Natyrisht, kishte edhe mosmarrëveshje në lidhje me këtë ose atë çështje të veçantë, por oligarkia aristokrate e kuptonte fare mirë se lulëzimi ekonomik i saj ishte i lidhur ngushtë me lulëzimin e borgjezisë industriale dhe tregtare.

Qysh atëherë borgjezia u bë një pjesë modeste, por zyrtarisht e njohur, e klasave sunduese të Anglisë. Bashkë me të tjerët ajo ishte e interesuar për shtypjen e masave të mëdha punonjëse të popullit. Tregtari ose fabrikanti ishte ndaj çirakëve, punëtorëve dhe shërbëtorëve të vet në pozitën e pronarit që i ushqen, ose, siç shpreheshin pak kohë më parë në Angli, të «eprorit natyror». Ai kishte nevojë të shtrydhte prej tyre sa më shumë punë të një cilësie sa më të mirë, dhe, për t'ia arritur këtij qëllimi, ai duhej t'i edukonte ata në frymën e përunjësisë. Ai vetë ishte fetar; feja e tij i kishte dhënë flamurin, nën të cilin ai mundi mbretin

dhe lordët. Shumë shpejt ai zbuloi në këtë fe edhe mjetin për të ndikuar mbi ndërgjegjen e vartësve të tij natyror dhe për t'i bërë të bindur ndaj urdhrave të pronarëve, të cilët vullneti i padiskutueshëm i zotit i kishte vënë përmbi ta. Me fjalë të tjera, borgjezi anglez qysh atëherë mori pjesë edhe ai në shtypjen e «shtresave të ulëta» — të masës së madhe prodhuese të popullit, — dhe një nga mjetet që përdoreshin për këtë qëllim ishte edhe ndikimi i fesë.

Por këtu u shtua edhe një rrethanë tjetër, e cila i forcoi prirjet fetare të borgjezisë: lulëzimi i materializmit në Angli. Kjo doktrinë e re ateiste jo vetëm e tmerronte shtresën e mesme fetare, — por për më tepër ajo e shpallte veten si të vetmen filozofi që u përshtatej njerëzve të mësuar dhe të kulturuar, në kundërshtim me fenë, e cila ishte mjaft e mirë për masën e madhe të pakulturuar, duke përfshirë këtu edhe borgjezinë. Bashkë me Hobsin ajo u ngrit për të mbrojtur gjithëfuqinë mbretërore dhe e ftonte monarkinë absolute që ta bënte zap këtë *puer robustus sed malitiosus**, d.m.th. popullin. Po kështu edhe te pasuesit e Hobsit — Bolingbroku, Sheftsberi etj. — forma e re, deiste e materializmit mbeti si një teori ezoterike** aristokrate, dhe prandaj borgjezia e urrente materializmin jo vetëm për herezinë e tij fetare, por edhe për lidhjet e tij politike antiborgjeze. Ja pse, në kundërshtim me materializmin dhe me deizmin e aristokracisë, pikërisht sektet protestante, që kishin dhënë edhe flamurin edhe ushtarët për luftën kundër Stjuartëve, nxorën edhe forcat luftarake kryesore të klasës së mesme përparimtare dhe përbëjnë edhe sot bërthamën kryesore të «partisë së madhe liberale».

Ndërkaq materializmi u zhvendos nga Anglia në Francë, ku ai gjeti një shkollë filozofike materialiste

* — djalë plot shëndet, por të prapë. *Red.*

** — për të iniciuarit. *Red.*



të dytë, që kishte dalë nga filozofia karteziane, me të cilën ai u shkri. Në fillim edhe në Francë ai mbeti një teori vetëm e vetëm aristokrate. Por shumë shpejt karakteri i tij revolucionar doli në shesh. Materialistët francezë nuk e kufizonin kritikën e tyre vetëm në fushën e fesë: ata kritikonin çdo traditë shkencore, çdo institucion politik të kohës së vet. Për të provuar se teoria e tyre zbatohet në mënyrë universale, ata zgjodhën rrugën më të shkurtër: ata e zbatuan atë me guxim për gjithë objektet e diturisë në veprën e madhe, nga e cila rrodhi edhe emri i tyre, në «Enciklopedinë». Kështu, në një formë ose në një tjetër, — si materializëm i hapët ose si deizëm, — materializmi u bë botëkuptimi i gjithë rinisë së kulturuar të Francës. Ndikimi i tij qe aq i fortë, saqë në kohën e revolucionit të madh kjo teori, që lindi nga ruajalistët anglezë, u dha republikanëve dhe terroristëve francezë flamurin teorik dhe tekstin për «Deklaratën e të drejtave të njeriut».

Revolucioni i madh francez ka qenë kryengritja e tretë e borgjezisë, por e para kryengritje që u zhvesh krejt nga rrobet fetare dhe në të cilën lufta u zhvillua haptazi në terren politik. Ajo ka qenë gjithashtu kryengritja e parë, në të cilën lufta vazhdoi me të vërtetë deri në zhdukjen e plotë të njërës nga palët luftuese, që ishte aristokracia, dhe deri në fitoren e plotë të palës tjetër, që ishte borgjezia. Në Angli vazhdimësia e institucioneve të kohës para revolucionit dhe pas revolucionit dhe kompromisi midis pronarëve të mëdhenj të tokës dhe kapitalistëve gjetën shprehjen e vet në vazhdimësinë e precedentëve gjyqësorë, si dhe në ruajtjen dhe në nderimin e formave juridike feudale. Në Francë, përkundrazi, revolucioni u shkëput përfundimisht nga traditat e së kaluarës, zhduku gjurmët e fundit të feudalizmit dhe në kodin civil e përshtati me mjeshtëri të drejtën e vjetër romake — këtë shprehje pothuajse të përsosur të marrëdhënieve juridike, që i

përgjigjeshin asaj shkalle të zhvillimit ekonomik, që Marksi quan «prodhim i mallrave» — ndaj kushteve kapitaliste të kohës, dhe e përshtati me aq mjeshtëri, saqë ky kod revolucionar francez ligjesh shërben edhe sot në të gjitha vendet e tjera, pa përjashtuar as Anglinë, si model për reformat e së drejtës së pronës. Por këtu nuk duhet harruar një gjë. Në qoftë se e drejta angleze vazhdon t'i shprehë marrëdhëniet ekonomike të shoqërisë kapitaliste në një gjuhë barbare feudale, e cila përputhet me objektin që shpreh po aq sa përputhet ortografia angleze me shqiptimin anglez, — shkruhet Londër dhe shqiptohet Konstantinopël, siç ka thënë një francez, — nga ana tjetër, pikërisht kjo e drejtë angleze është e vetmja që ka ruajtur gjatë shekujve të paprishur, duke e çuar në Amerikë dhe në kolonitë, pjesën më të mirë të asaj lirie personale, të asaj vetëqeverisjeje lokale dhe të asaj pavarësie nga çdo ndërhyrje e jashtme, përveç asaj gjyqësores, — me një fjalë, të atyre lirive të lashta gjermane, të cilat nën pushtetin e monarkive absolute në kontinent u zhdukën fare dhe deri më sot nuk janë rifituar plotësisht në asnjë vend.

Por le të kthehemi te borgjezi ynë britanik. Revolucioni francez i dha atij mundësinë e mrekullueshme që të shkatërronte me ndihmën e monarkive kontinentale tregtinë detare franceze, të pushtonte kolonitë franceze dhe të zhdukte pretendimet e fundit të francezëve për rivalitet detar. Kjo ka qenë një nga arsyet që e shtynë atë të luftonte kundër revolucionit. Arsyeja e dytë ka qenë se metodat e këtij revolucioni atij nuk i pëlqenin aspak, — nuk i pëlqente jo vetëm terrori i tij «kriminal», por bile as vetë orvatja për të çuar në ekstrem sundimin e borgjezisë. Dhe çfarë do të bënte borgjezi britanik pa aristokracinë e tij, e cila e mësonte të sillej (i mësonte mënyra sjelljeje të denja për mësuesin), krijonte modën, i jepte oficerë për ushtrinë, për këtë roje të rendit të brendshëm,



dhe për flotën, e cila pushtonte koloni të reja dhe tregje të reja? Ç'është e vërteta, në radhët e borgjezisë kishte edhe një pakicë përparimtare — njerëz, interesat e të cilëve nuk kishin ndonjë përfitim të madh nga kompromisi. Kjo pakicë, që përbëhej kryesisht nga shtresat më pak kamëse të klasës së mesme, ushqente simpati për revolucionin, por në parlament ajo ishte e pafuqishme.

Kështu, sa më shumë që materializmi bëhej kredoja e revolucionit francez, aq më tepër borgjezi i përshpirtshëm anglez kapej pas fesë së vet. A nuk e tregoi koha e terrorit në Paris, se ç'ndodh kur populli e humbet fenë? Sa më shumë që materializmi përhapej nga Franca në vendet fqinje dhe përforcohej nga rrymat e aferta teorike, sidomos nga filozofia gjermane; sa më shumë që materializmi dhe përgjithësisht mendimi i lirë bëheshin në kontinent me të vërtetë tipari i domosdoshëm, i njeriut me kulturë, aq më fort klasa e mesme angleze kapej pas besimeve të saj të ndryshme fetare. Sado i madh të ishte ndryshimi midis tyre, prapëseprapë të gjitha ato ishin besime të theksuara fetare, të krishtera.

Ndërsa në Francë revolucioni siguroi triumfin politik të borgjezisë, në Angli Uati, Arkrajti, Kartrajti dhe të tjerë i dhanë shtytjen e parë revolucionit industrial, i cili e zhvendosi krejt qendrën e gravitetit të forcave ekonomike. Tani pasuria e borgjezisë filloi të rritej shumë më shpejt se pasuria e aristokracisë së tokës. Në radhët e vetë borgjezisë aristokracia financiare, bankierët etj. filluan të kalonin gjithnjë e më tepër në plan të fundit në krahasim me fabrikantët. Kompromisi i vitit 1689, edhe pas ndryshimeve që u bënë dalngadalë në dobi të borgjezisë, nuk i përgjigjej më raportit të forcave të pjesëmarrësve të kësaj marrëveshjeje. Ndryshoi edhe karakteri i pjesëmarrësve: borgjezia e vitit 1830 ndryshonte shumë nga borgjezia e shekullit të mëparshëm. Pushteti politik, që kishte mbe-

tur ende në duart e aristokracisë dhe të cilin ajo e kishte drejtuar kundër pretendimeve të borgjezisë së re industriale, nuk pajtohej më me interesat e reja ekonomike. Duhej rifilluar patjetër lufta kundër aristokracisë, dhe kjo luftë mund të përfundonte vetëm me fitoren e forcës së re ekonomike. Nën ndikimin e revolucionit francez të vitit 1830 u zbatua për herë të parë, me gjithë kundërshtimin që hasi, reforma parlamentare. Kjo i siguroi borgjezisë një pozitë të fortë dhe të njohur nga të gjithë në parlament. Pastaj u bë heqja e ligjeve të drithit[124], e cila vendosi një herë e përgjithmonë epërsinë e borgjezisë, sidomos të pjesës më aktive të saj, të fabrikantëve, mbi aristokracinë e tokës. Kjo ka qenë fitorja më e madhe e borgjezisë, por njëkohësisht edhe fitorja e fundit që ajo korri krejtësisht për interesat e veta. Të gjitha fitoret e saj të mëvonshme ajo u detyrua t'i ndante me forcën e re shoqërore, e cila në fillim kishte vepruar në aleancë me të, por që më vonë u bë rivali i saj.

Revolucioni industrial krijoi klasën e fabrikantëve të mëdhenj kapitalistë, por njëkohësisht krijoi edhe klasën shumë më të madhe në numër të punëtorëve të fabrikave. Kjo klasë rritej vazhdimisht në numër krahas me revolucionin industrial që përhapej nga një degë e prodhimit në tjetrën. Krahas me numrin e saj u rrit edhe forca e saj, dhe kjo forcë u duk që në vitin 1824, kur e detyroi parlamentin kokëfortë që të hiqte ligjet që ndalonin koalicionet punëtore. Në kohën e agjitacionit për zbatimin e reformës punëtorët përbënin krahun radikal të partisë së reformës. Kur ligji i vitit 1832 u hoqi të drejtën e votës, ata i parashtruan kërkesat e tyre në Kartën e popullit *[People's charter]* dhe, në kundërshtim me organizatën e fortë borgjeze të Lidhjes kundër ligjeve të drithit, u organizuan në partinë e pavarur çartiste. Kjo ka qenë *partia e parë punëtore* e kohëve tona.

Pastaj në shkurt dhe në mars të vitit 1848 në kon-



tinent shpërthyen revolucionet, në të cilat punëtorët luajtën një rol shumë të rëndësishëm dhe në të cilat, të paktën në Paris, ata dolën me kërkesa që ishin krejt të papranueshme nga pikëpamja e shoqërisë kapitaliste. Pas kësaj filloi reaksioni i përgjithshëm. Në fillim disfata e çartistëve më 10 prill 1848, pastaj shtypja e kryengritjes së punëtorëve të Parisit në qershor po të atij viti, pastaj disfatat e vitit 1849 në Itali, në Hungari, në Gjermaninë Jugore dhe, më në fund, fitorja e Lui Bonapartit mbi Parisin më 2 dhjetor 1851. Kështu, ata mundën të shpëtonin për njëfarë kohe nga gogoli i kërkesave të punëtorëve, por sa kushtoi një gjë e tillë! Në qoftë se borgjezi britanik ishte i bindur edhe më parë se populli i thjeshtë duhet të mbahet nën zgjedhën fetare, sa më fort duhej ta ndiente ai këtë nevojë atëherë, pas gjithë këtyre ngjarjeve që kishte jetuar! Dhe pa i përfillur aspak talljet e shokëve të tij të kontinentit, ai vazhdoi të harxhonte çdo vit me mijëra dhe dhjetëra mijëra për të propaganduar ungjillin në shtresat e ulëta. Duke mos qenë i kënaqur nga aparati i tij fetar, ai iu drejtua «vëlla Xhonatanit»[125], që në atë kohë ishte organizatori më i madh i spekulimeve fetare, dhe importoi nga Amerika revivalizmin, Mudin, Sankin[126] etj.; më në fund, ai arriti të pranojë edhe ndihmën e rrezikshme të «Ushtrisë së shpëtimit», që ringjall metodat e propagandës së krishterimit të hershëm, u drejtohet të varfërve, si të zgjedhurve të perëndisë, lufton kapitalizmin sipas mënyrës së vet fetare, duke zhvilluar kështu disa elemente të luftës së klasave të krishterimit të hershëm, të cilat një ditë mund t'u shkaktojnë shumë telashe njerëzve të pasur, që sot harxhojnë për këtë qëllim shumë para.

Me sa duket, mund të pranohet si një ligj i zhvillimit historik fakti se në asnjë vend të Evropës borgjezia nuk arrin — të paktën për një kohë të gjatë — ta shtjerë në dorë pushtetin politik në mënyrë po aq ekskluzive, siç e shtiu në dorë aristokracia feudale gja-

të mesjetës. Edhe në Francë, ku feudalizmi u shkul me rrënjë, borgjezia si klasë në tërësi mundi ta shtinte në dorë plotësisht pushtetin qeveritar vetëm në periudha të shkurtra. Në kohën e Lui-Filipit, që nga viti 1830 deri në vitin 1848, sundonte vetëm një pjesë fare e vogël e borgjezisë; për shkak të censit elektoral të lartë pjesa e saj shumë më e madhe nuk gëzonte të drejtën e votës. Në kohën e Republikës së dytë, në vjetët 1848--1851, sundonte borgjezia në tërësi, por vetëm për tre vjet; paaftësia e saj i hapi rrugën Perandorisë së dytë. Vetëm tani, në Republikën e tretë, borgjezia në tërësi qëndroi për njëzet vjet në timonin e qeverisjes, por qysh tani ajo po jep shenja rënieje që të gëzojnë. Një sundim jetëgjatë i borgjezisë deri tani ka qenë i mundshëm vetëm në të tilla vende si Amerika, ku nuk ka pasur kurrë feudalizëm dhe ku shoqëria është krijuar që në fillim mbi baza borgjeze. Por edhe në Francë edhe në Amerikë po trokasin qysh tani me forcë në derë trashëgimtarët e borgjezisë — punëtorët.

Në Angli borgjezia nuk e ka pasur kurrë pushtetin vetëm. Edhe fitorja e saj më 1832 la në duart e aristokracisë pothuajse zotërimin e plotë të të gjitha posteve të larta qeveritare. Servilizmi, me të cilin klasa e mesme e pasur e pranoi këtë gjë, për mua kishte mbetur i pakuptueshëm deri ditën që një fabrikant i madh liberal, U. E. Forsteri, mbajti një fjalim përpara rinisë së Bradfordit, duke iu lutur që për të mirën e saj ajo të mësonte frëngjishten. Ai tregoi se sa keq e ndjeu veten kur, pasi u bë ministër, u ndodh menjëherë në një shoqëri ku frëngjishtja ishte të paktën po aq e domosdoshme sa anglishtja. Dhe me të vërtetë, borgjezët anglezë të asaj kohe ishin, zakonisht, parveny pa kurrfarë kulture, të cilëve, me dashje ose pa dashje, u duhej t'ia linin aristokracisë të gjitha postet më të larta qeveritare, ku nevojiteshin cilësi të tjera, e jo ngushtësia ishullore dhe mendjemadhësia ishullore, të



zbukuruara nga shkathtësia tregtare*. Edhe sot akoma diskutimet e pafund, që bëhen nëpër gazetat mbi temën e *«middleclass education»***, tregojnë se klasa e mesme angleze vazhdon ende ta quajë veten të papërgatitur për një edukim më të mirë dhe kërkon diçka më modeste. Prandaj dukej si gjë krejt e natyrshme që edhe pas heqjes së ligjeve të drithit, njerëzit që ki-

* Edhe në marrëdhëniet tregtare mendjemadhësia, që lind nga shovinizmi kombëtar, është këshilltare shumë e keqe. Deri në kohët e fundit fabrikanti i zakonshëm anglez e quante si një gjë poshtëruese për anglezin të fliste gjuhë tjetër përveç gjuhës së vet, dhe deri diku mburrej për faktin se të huajt «e gjorë» vijnë në Angli dhe e çlirojnë atë nga mundimi që t'i shesë prodhimet e veta jashtë. Ai bile as që e vinte re se këta të huaj, në pjesën më të madhe gjermanë, në këtë mënyrë shtinë në dorë pjesën më të madhe të tregtisë së jashtme angleze — importin jo më pak se eksportin — dhe se tregtia e jashtme, që bënin drejtpërdrejt anglezët, dalngadalë filloi të kufizohej me kolonitë, me Kinën, me Shtetet e Bashkuara dhe me Amerikën Jugore. Edhe më pak ai vinte re se këta gjermanë bënin tregti me gjermanë të tjerë jashtë dhe se këta të fundit me kalimin e kohës krijuan një rrjet të tërë kolonish tregtare në gjithë botën. Kur Gjermania dyzet vjet më parë filloi të prodhonte seriozisht për eksport, këto koloni tregtare gjermane i shërbyen më së miri asaj për ta shndërruar brenda një kohe kaq të shkurtër nga një vend që eksportonte drithëra, në një vend industrial të dorës së parë. Më në fund, dhjetë vjet më parë fabrikanti anglez filloi të shqetësohej dhe pyeti ambasadorët dhe konsujt e vet si kishte ndodhur që ai nuk ishte në gjendje t'i mbante klientët e vet. Të gjithë u përgjigjën njëzëri kështu: 1) ju nuk mësoni gjuhën e blerësit tuaj, por kërkoni që ai të flasë gjuhën tuaj, dhe 2) ju jo vetëm që nuk bëni përpjekje për t'i kënaqur nevojat, zakonet dhe shijet e blerësit tuaj, por keni arritur të kërkoni që ai të pranojë zakonet dhe shijet tuaja, angleze.

** — edukimit borgjez. *Red.*

shin ditur ta arrinin këtë fitore, këta Kobdenë, Brajtë, Forsterë etj., u gjendën të mënjanuar nga çdo pjesëmarrje në qeverinë e vendit, derisa njëzet vjet më vonë reforma e re parlamentare u hapi, më në fund, dyert e qeverisë. Edhe sot akoma borgjezia angleze e ka aq të theksuar vetëdijen e inferioritetit të vet shoqëror, saqë ajo me paratë e veta dhe të popullit mban një kastë dekorative parazitësh, e cila në të gjitha rastet solemne duhet të përfaqësojë në mënyrë të denjë kombin, dhe bile borgjezët e kanë për nder shumë të madh kur ndonjëri prej tyre quhet i denjë për t'u pranuar në këtë korporatë të privilegjuar, të cilën, në fund të fundit, e ka fabrikuar vetë borgjezia.

Kështu, pa arritur ende klasa e mesme industriale dhe tregtare ta largonte përfundimisht aristokracinë e tokës nga pushteti politik, në arenën e historisë doli një konkurrues i ri, klasa punëtore. Reaksioni që shpërtheu pas lëvizjes çartiste dhe revolucioneve në kontinent, si dhe lulëzimi i pashembullt i industrisë angleze që nga viti 1848 deri në vitin 1866 (zakonisht këtë lulëzim e shpjegojnë vetëm me ndikimin e tregtisë së lirë, por në të vërtetë ai i detyrohet shumë më tepër zhvillimit shumë të madh të hekurudhave, të anijeve oqeanike dhe përgjithësisht të mjeteve të komunikacionit) i vunë përsëri punëtorët nën varësinë e partisë liberale, në të cilën ata, si dhe para lëvizjes çartiste, përbënin krahun radikal. Por dalngadalë kërkesat e punëtorëve për të gëzuar të drejtën e votës u bënë të pakundërshtueshme. Ndërsa vigët, që ishin në krye të liberalëve, vazhdonin ende të kishin frikë, Dizraeli tregoi epërsinë e vet; duke shfrytëzuar çastin e favorshëm për teoritë, ai vuri në zbatim në rrethet elektorale të qyteteve ligjin mbi të drejtën e votës për çdo njeri që banonte në një shtëpi më vete *[household suffrage]*, dhe njëkohësisht bëri ndryshimin e rretheve elektorale. Pas kësaj u vu votimi i fshehtë *[the ballot]*; pastaj, më 1884, e drejta e votës për qiramarrësit e shtëpive u



përhap në të gjitha distriktet dhe u bë një ndarje e re e rretheve elektorale, e cila deri diku solli një barazim të tyre. Të gjitha këto masa e forcuan aq shumë klasën punëtore në zgjedhjet, saqë tani punëtorët përbëjnë shumicën e zgjedhësve në 150-200 rrethe elektorale. Por nuk ka shkollë më të mirë për të mësuar si nderohen traditat sesa sistemi parlamentar! Në qoftë se klasa e mesme i kishte drejtuar sytë me admirim dhe me veneracion nga grupi që lord Xhon Manersi e quante me shaka «fisnikëria jonë e vjetër», edhe masa punëtore shikonte në atë kohë me respekt dhe nderim që në atë kohë quhej «klasë më e mirë», borgjezinë. Dhe me të vërtetë, pesëmbëdhjetë vjet më parë punëtori britanik ka qenë punëtor shembullor dhe respekti i madh që ai kishte për pozitën e punëdhënësit të tij, vetëpërmbajtja dhe përunjësia, që ai tregonte në ato raste kur kërkonte të drejtat e veta, ishin melhem për plagët që u shkaktonin ekonomistëve tanë gjermanë të shkollës së socialistëve të katedrës tendencat e pandreqshme komuniste dhe revolucionare të bashkatdhetarëve të tyre — punëtorëve gjermanë.

Por klasa e mesme angleze ishte më largpamëse se profesorët gjermanë, ajo përbëhej prej afaristësh më të mirë se ata. Vetëm nën presionin e rrethanave ata e ndanin pushtetin e vet me punëtorët. Në kohën e lëvizjes çartiste ata mësuan të kuptojnë se çfarë është në gjendje të bëjë populli, ky *puer robustus sed malitiosus*. Qysh në atë kohë me dashje ose pa dashje borgjezisë iu desh të pranonte një pjesë të madhe të kërkesave të Kartës së popullit, dhe ato u bënë ligj i mbretërisë së bashkuar. Tani, më shumë se kurrë, kishte rëndësi që populli të mbahej nën fre me mjete morale. Mjeti i parë dhe më i rëndësishëm për të ndikuar mbi masat mbetej përsëri feja. Së këtejmi lind ndërhyrja klerikale në administratat shkollore, së këtejmi lind vetëtatimi gjithnjë më i madh i borgjezisë për gjithfarë

formash demagogjie fetare, duke filluar që nga ritualizmi e deri te «Ushtria e shpëtimit».

Dhe tani erdhi triumfi i filisteizmit të respektueshëm britanik mbi mendimin e lirë dhe mbi indiferentizmin fetar të borgjezit kontinental. Punëtorët e Francës dhe të Gjermanisë u bënë rebelë. Ata ishin infektuar që të gjithë nga socializmi dhe, për arsye mjaft të shëndosha, nuk e vrisnin shumë mendjen që të respektonin ligjshmërinë në zgjedhjen e mjeteve për të marrë pushtetin. Ky *puer robustus*, po bëhej me të vërtetë çdo ditë më *malitiosus*. Çfarë i mbetej atëherë borgjezit francez dhe gjerman si mjet i fundit, veçse ta flakte në heshtje mendimin e vet të lirë, ashtu si ai çunaku që e ndien se po e zë sa vjen e më shumë deti, dhe, pa e parë të tjerët, flak cigaren e ndezur, me të cilën kapardisej nëpër anije. Njëri pas tjetrit ata që e kishin sharë perëndinë filluan të mernin një pamje të përshpirtshme, të flisnin me nderim për kishën, për doktrinën dhe për ritet e saj dhe filluan t'i ushtronin edhe vetë, sa herë që nuk mund t'u shmangeshin. Borgjezët francezë hoqën dorë nga mishi ditët e premte, ndërsa borgjezët gjermanë rrinin si budallenj me orë të tëra nëpër vendet e tyre në kishë, duke dëgjuar predikimet e pafund protestante. Borgjezët gjetën belanë me materializmin e tyre. «Feja duhet të ruhet për popullin» — ky është mjeti i fundit dhe i vetmi për ta shpëtuar shoqërinë nga zhdukja e plotë. Për fatin e tyre të keq, ata e zbuluan këtë vetëm pasi nga ana e tyre kishin bërë ç'ishte e mundur për ta zhdukur një herë e përgjithmonë fenë. Dhe atëherë i erdhi radha borgjezit britanik të qeshte me ta dhe t'u thërriste: «Budallenj, këtë unë mund t'ua kisha thënë edhe dyqind vjet më parë!»

Por kam frikë se as budallallëku fetar i borgjezit britanik as të kthyerit e borgjezit kontinental, që u



bë *post festum**, nuk do të mund ta përmbajnë vërshimin proletar, që po ngrihet dita-ditës më lart. Tradita është një pengesë e madhe, është forca e inercisë në histori. Por ajo është vetëm pasive dhe prandaj duhet të zhduket. As feja gjithashtu nuk mund të shërbejë për një kohë të gjatë si mburojë e shoqërisë kapitaliste. Në qoftë se idetë tona juridike, filozofike dhe fetare janë produkte pak a shumë të afërta ose të largëta të marrëdhënieve ekonomike që sundojnë në një shoqëri të caktuar, këto ide nuk mund të qëndrojnë për një kohë të gjatë, pasi të jenë ndryshuar rrënjësisht marrëdhëniet ekonomike. Ose ne duhet të besojmë në zbulesën hyjnore, ose të pranojmë se asnjë dogmë fetare nuk është në gjendje ta shpëtojë një shoqëri që po shembet.

Dhe me të vërtetë, edhe në Angli punëtorët kanë filluar përsëri të lëvizin. Pa dyshim, ata janë të ndrydhur nga tradita të ndryshme. Në radhë të parë, nga traditat borgjeze: kështu, për shembull, nga paragjykimi shumë i përhapur se gjoja mund të ekzistojnë vetëm dy parti, partia konservatore dhe partia liberale, dhe se gjoja klasa punëtore duhet të luftojë për çlirimin e vet me ndihmën e partisë së fuqishme liberale. Pastaj — nga traditat e punëtorëve, të trashëguara që nga koha e orvatjeve të para të pasigurta të veprimeve të pavarura të klasës punëtore: një traditë e tillë në shumë tredunione të vjetra është përjashtimi i gjithë punëtorëve që nuk kanë bërë një stazh të rregullt si nxënës; kjo do të thotë vetëm se çdo bashkim profesional i tillë i përgatit vetë grevëthyesit e vet. Por, megjithatë, klasa punëtore angleze po ecën përpara, siç u detyrua t'ua njoftonte këtë me pikëllim vëllezërve të vet socialistë të katedrës vetë z. profesor Brentano.

---

* pas festës, d.m.th. pasi ka ndodhur ngjarja, me vonesë. *Red.*

Klasa punëtore po lëviz — si çdo gjë në Angli — me hap të ngadalshëm, të matur, herë duke u lëkundur, herë duke bërë symbyllas orvatje të pasigurta, disa herë edhe të pafrytshme. Vende-vende ajo lëviz me një mosbesim të tepruar për *fjalën* «socializëm», duke përvetësuar dalngadalë *thelbin* e tij. Ajo lëviz, dhe lëvizja e saj po përfshin njërën pas tjetrës shtresat e punëtorëve. Tani ajo ka zgjuar nga gjumi i rëndë punëtorët e pamësuar të Ist-Endit londinez, dhe ne e pamë se ç'shtytje të mrekullueshme i dhanë nga ana e tyre klasës punëtore këto forca të reja. Dhe në qoftë se kjo lëvizje nuk është aq e shpejtë sa ç'mund të duan këta ose ata kritikë që s'kanë durim, këta kritikë le të mos harrojnë se pikërisht klasa punëtore është ruajtësja e tipareve më të mira të karakterit kombëtar anglez dhe se në Angli, çdo hap përpara, pasi të jetë bërë, nuk do të shkojë kurrë kot. Në qoftë se bijtë e çartistëve të vjetër, për arsyet që përmendëm më lart, nuk kanë qenë pikërisht të tillë, siç mund të pritej, ka shumë të ngjarë që nipërit të jenë pasardhës të denjë të gjyshërve të tyre.

Por fitorja e klasës punëtore evropiane nuk varet vetëm nga Anglia. Ajo mund të sigurohet vetëm me përpjekjet e përbashkëta, të paktën, të Anglisë, të Francës dhe të Gjermanisë. Në të dyja këto vendet e fundit lëvizja punëtore ka shkuar shumë më përpara se në Angli. Në Gjermani bile mund të thuhet qysh tani se kur do të triumfojë. Sukseset që ka korrur aty lëvizja punëtore gjatë njëzet e pesë vjetëve të fundit janë të pashoqe. Ajo po shkon përpara me shpejtësi gjithnjë më të madhe. Ndërsa borgjezia gjermane ka treguar varfërinë e saj të vajtueshme dhe mungesën e aftësisë politike, të disiplinës, të vendosmërisë, të energjisë, përkundrazi, klasa punëtore gjermane ka treguar se ajo i ka në masën e duhur të gjitha këto cilësi. Rreth katërqind vjet më parë Gjermania ka qenë pikënisja e



kryengritjes së parë të madhe të borgjezisë evropiane; në qoftë se gjykojmë sipas gjendjes së sotme, vallë a nuk ka mundësi që Gjermania të bëhet gjithashtu fushë e fitores së parë të madhe të proletariatit evropian?

20 prill 1892

**Fridrih Engels**

F. ENGELS

# RRETH HISTORISË SË KRISHTERIMIT TË HERSHËM

## I

Në historinë e krishterimit të hershëm ka pika të ngjashme me lëvizjen punëtore të sotme, të cilat ia vlen të shikohen me vëmendje. Si kjo e fundit, edhe krishterimi lindi si një lëvizje e të shtypurve: në fillim ai doli si fe e skllevërve dhe e të liruarve, e të varfërve dhe e njerëzve pa të drejta, e popujve të nënshtruar ose të shpartalluar nga Roma. Që të dy, si krishterimi, ashtu dhe socializmi punëtor predikojnë shpëtimin e ardhshëm nga robëria dhe nga mjerimi; krishterimi e kërkon këtë shpëtim në jetën e asaj bote, pas vdekjes, në qiell, kurse socializmi — në këtë botë, në riorganizimin e shoqërisë. Që të dy janë ndjekur e persekutuar, pasuesit e tyre përbuzeshin, kundrejt tyre zbatoheshin ligje të jashtëzakonshme; ndaj të parëve — si armiq të njerëzimit, ndaj të dytëve — si armiq të shtetit, të fesë, të familjes, të rendit shoqëror. Dhe me gjithë ndjekjet, shumë herë bile drejtpërsëdrejti në saje të tyre, që të dy çanë rrugën përpara në mënyrë ngadhënjimtare dhe të pandalshme. Treqind vjet pas lindjes së tij krishterimi u bë feja zyrtare e njohur e Perandorisë botërore Romake, ndërsa socializmi brenda nja 60 vjetëve i siguroi vetes një pozitë të tillë, e cila i jep një garanci absolute për fitore.



Pra, në qoftë se zoti profesor Anton Menger në librin e vet «E drejta për produktin e plotë të punës» shpreh habinë, përse në kushtet e atij centralizimi jashtëzakonisht të madh të pronës së tokës që ekzistonte në kohën e perandorëve romakë dhe të vuajtjeve të pakufishme të klasës punëtore të atëhershme, që përbëhej pothuajse vetëm e vetëm prej skllevërish, «fill pas rënies së Perandorisë Romake të Perëndimit nuk erdhi socializmi», ai nuk vë re pikërisht se ky «socializëm», me aq sa ishte i mundshëm atëherë, ekzistonte me të vërtetë dhe bile arriti të sundonte në formën e krishterimit. Vetëm se krishterimi — dhe për shkak të kushteve historike as që mund të ishte ndryshe, — transformimin social nuk donte ta bënte në këtë botë, por në atë botë, në qiell, në jetën e amshuar pas vdekjes, në «mbretërinë mijëvjeçare», e cila, sipas tij, duhet të vijë në një të ardhme jo të largët.

Paralelizmi midis të dy këtyre fenomeneve historike mund të bëhet qysh në kryengritjet e para të fshatarëve të shtypur dhe veçanërisht të plebejve të qytetit në mesjetë. Këto kryengritje si dhe të gjitha lëvizjet e masave që janë bërë në mesjetë, dilnin medoemos me veshje fetare, duke u paraqitur si një rivendosje e krishterimit të hershëm, si një shpëtim i tij nga degjenerimi që kishte filluar*; por gjithnjë prapa

* Kryengritjet fshatare të botës muhamedane, sidomos në Afrikë, janë diçka e kundërt me këtë dhe krejt origjinale. Islamizmi është një fe e përshtatur për banorët e vendeve të Lindjes, sidomos për arabët, d.m.th., nga njëra anë, për qytetarët që merren me tregti dhe me zeje dhe, nga ana tjetër, për beduinët nomadë. Por këtu qëndron embrioni i ndeshjeve që përsëriten herë pas here. Qytetarët pasurohen, jepen pas luksit, nuk tregojnë shumë kujdes për respektimin e «ligjeve». Kurse beduinët janë të varfër dhe për shkak të varfërisë kanë zakone shumë të rrepta dhe i shikojnë këto pasuri dhe këto

ekzaltimit fetar fshiheshin interesa laike shumë konkrete. Kjo u duk më qartë se kudo në organizimin e taboritëve çekë nën udhëheqjen e famëmadhit Jan Zhizhka; por ky tipar përshkon gjithë mesjetën, duke u zhdukur dalngadalë pas Luftës fshatare në Gjermani, për t'u zgjuar përsëri te punëtorët komunistë pas vitit 1830. Si komunistët revolucionarë francezë, ashtu në mënyrë të veçantë edhe Vajtlingu me pasuesit e tij i referoheshin krishterimit të hershëm shumë kohë më parë se Ernest Renani të thoshte:

> «Po të doni të keni një ide se ç'ishin komunitetet e para të krishtera, hidhini një sy ndonjë seksioni lokal të Shoqatës Ndërkombëtare të Punëtorëve».

---

dëfrime me smir dhe me lakmi. Atëherë ata bashkohen nën udhëheqjen e ndonjë profeti, të ndonjë mahdiu, për të dënuar ata që janë larguar nga feja, për të rivendosur respektin ndaj riteve dhe ndaj besimit të vërtetë dhe si ndëshkim të përvetësojnë pasuritë e tradhtarëve. Pas nja njëqind vjetësh ata, natyrisht, bien po në ato pozita, në të cilat ishin tradhtarët e mëparshëm; duhet bërë një pastrim i ri i besimit, ngrihet një mahdi tjetër, dhe loja filloi nga e para. Kështu ka qenë që nga koha e pushtimeve të Almoravidëve dhe të Almohadëve afrikanë në Spanjë deri te mahdiu i fundit nga Hartumi[127], i cili u qëndroi me aq sukses anglezëve. Kështu ose pothuajse kështu ka qenë me kryengritjet në Persi dhe në vendet e tjera muhamedane. Duke u paraqitur me një veshje fetare, të gjitha këto janë lëvizje që rrjedhin nga shkaqe ekonomike; por edhe kur korrin fitore, ato i lënë të paprekura kushtet ekonomike të mëparshme. Kështu, çdo gjë mbetet si më parë, dhe ndeshjet herë pas here përsëriten. Përkundrazi, në kryengritjet popullore të Perëndimit të krishterë veshja fetare shërben vetëm si flamur dhe si mbulomë për të sulmuar rendin ekonomik të vjetruar; ky, më në fund, përmbyset, vendin e tij e zë një tjetër dhe shoqëria shkon përpara.



Ky beletrist francez, që përfitoi romanin historik kishtar «Prejardhja e krishterimit»[128] në bazë të një vulgarizimi të kritikës gjermane të biblës që nuk e ka shokun as në gazetarinë e sotme, nuk e dinte as ai vetë sa të vërteta ishin fjalët e tij të mësipërme. Cili është ai anëtar i vjetër i Internacionales, të cilit, kur të lexonte, për shembull, të ashtuquajturën Kartë të dytë të Pavlit, drejtuar korintasve, nuk do t'i hapeshin plagët e vjetra të paktën për një gjë? Në gjithë kartën, duke filluar që nga kreu i 8-të, dëgjohet ankesa aq e shpeshtë dhe — ah! — aq e njohur: *les cotisations ne rentrent pas* — kuotizacionet nuk po derdhen! Sa propagandistë nga më të zellshmit të vjetëve 1860-1870 do t'i shtrëngonin dorën në mënyrë kuptimplote autorit të kësaj karte, cilido që të ishte ai, duke shtuar: «Kështu e paske pësuar edhe ti!» Edhe ne mund të tregojmë diçka në lidhje me këtë — edhe Shoqata jonë kishte plot korintas; këto kuotizacione që nuk derdheshin dhe na kalonin përpara syve duke na munduar si Tantalin, pa mundur t'i shtinim në dorë, — pikërisht këto ishin «milionat» e famshëm të «Internacionales»!

Një nga burimet më të mira që kemi në lidhje me të krishterët e parë është Lukiani nga Samosata, ky Volter i lashtësisë klasike, i cili i shikonte me të njëjtin skepticizëm bestytnitë fetare të çdo lloji dhe i cili për këtë shkak nuk kishte as ndonjë arsye fetare pagane as ndonjë arsye politike për t'i parë të krishterët ndryshe nga çdo komunitet tjetër fetar. Përkundrazi, për bestytnitë e tyre ai i tall që të gjithë, — adhuruesit e Jupiterit jo më pak se adhuruesit e Krishtit; nga pikëpamja e tij thjesht racionaliste si bestytnitë e llojit të parë, ashtu edhe ato të llojit të dytë janë njësoj absurde. Ky dëshmitar, që, sidoqoftë, është i paanshëm, tregon, ndër të tjera, historinë e jetës së një aventurieri, të njëfarë Peregrini, që e quante veten Prote, nga Paria në Helespont. Ky Peregrini, kur ishte